

الطلب والإرادة

تقريراً لأبحاث
سماحة آية الله السيد محمد تقي الحكيم رحمه الله

بقلم
السيد هاشم الهاشمي

مركز الإمام الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف لخدمة الطلاب


بسم الله الرحمن الرحيم

الطلب والإرادة

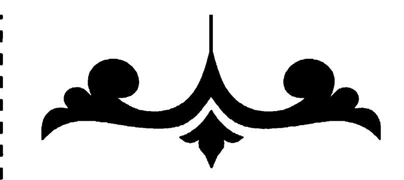
تقريراً لأبحاث

سماحة آية الله السيد محمد تقي الحكيم رحمه الله

بقلم

السيد هاشم الهاشمي

مركز الإمام الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف لخدمة الطلاب



الطلب والإرادة

تقريراً لأبحاث

سماحة آية الله السيد محمد تقي الحكيم

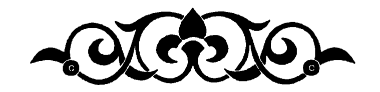
بقلم

السيد هاشم الهاشمي

رقم الإيداع الدولي

٩٧٨-٩٦٤-٥٣٥-٧٦٠-١

مركز الإمام الحجة لخدمة الطلاب



الطبعة الأولى

١٤٤٤هـ - ٢٠٢٢م

١٠٠٠ نسخة

الناشر



مقدّمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ،

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ،

محمّد وأهل بيته الطيّبين الطاهرين

وبعد :

بين يدي القارئ العزيز جزء من أبحاث آية الله المحقّق السيّد محمّد تقيّ الحكيم ﷺ ، وهي من إفاضاته في علم الأُصول ، وتتناول جملة من الأبحاث اللغويّة والكلاميّة والفلسفيّة ، وقد كان سماحته يملك قدرة فائقة على بيان المطالب الدقيقة بأُسلوب يجمع بين السهولة والدقّة والعمق ، كما إنّ المقرّر لهذه الأبحاث عَلم من أعلام الحوزة ، وقلم رصين من أقلامها المتألّقة في ميدان التقرير والتأليف ، وهو سماحة آية الله السيّد هاشم الهاشميّ ﷺ ، وقد وضع جملة من التعليقات والملاحق ، ونظراً إلى ما في أبحاث السيّد الحكيم ﷺ ، وإضافات السيّد المقرّر ﷺ من تحقيقات رشيقة ، وإضافة قيّمة ، وعرض سلس حديث يجعل أعقد المسائل في متناول يد الباحث دون صعوبة ، فقد قام مركز الإمام الحجّة عجّل الله فرجه الشريف لخدمة الطلّاب بتبنّي نشر هذا الجهد المبارك ، فقام بإعداد هذه الأبحاث لتكون ماثلة بين يدي طلّاب علم الأُصول بالكيفيّة الماثلة بين يدي القارئ الكريم ، والله تعالى من وراء القصد ، ونرجو منه أن يتقبّله ، وينفع بهذا السفر المبارك .

إطلالة قصيرة على مسيرة وسيرة
آية الله السيّد محمّدتقيّ الحكيم

تمتاز مدينة النجف الأشرف بكونها من أكبر حواضر العالم الإسلاميّ في رفدها لمسيرة العطاء الفكريّ، واحتضانها لعلوم الشريعة الإسلاميّة وآدابها منذ وقت مبكّر من تاريخنا الإسلاميّ، وتمخّضت هذه المسيرة عن تجربة واعية لبناء الشخصيّة العلميّة المتخرّجة من مساجدها ومدارسها وأروقة الدرس فيها.

ووفق هذه الحقيقة كانت الشخصيّة النجفيّة أعمق وعياً في تفاعلها مع التطوّرات الفكريّة، وأرهف حسّاً لمعليتها إحداث العصر الاجتماعيّة منها والسياسيّة.

ومن جملة مظاهر التجربة الطويلة لمع اسم السيّد محمّدتقيّ الحكيم (١٩٢٣ ـ ٢٠٠٢) كاتباً، مفكّراً إسلاميّاً، وعالماً من علماء جامعة النجف الأشرف في العقود الوسطى والأخيرة من القرن الماضي على الصعيدين الحوزويّ والأكاديميّ.

أثّرت كتابات السيّد محمّدتقيّ الحكيم العلميّة والفكريّة في الواقع المعرفيّ والثقافيّ، فكان من المساهمين ـ وبشكل واضح ـ في رفد الحياة الثقافيّة في النصف الثاني من القرّن الماضي بعطاءات ملموسة في مجالات عديدة، كالفقه والأُصول واللغة والتاريخ، وغيرها.

ولادته، ونشأته العلميّة المبكّرة

ولادته

ولد السيّد محمّدتقيّ الحكيم في العاشر من شهر رمضان عام ١٣٢١هـ الموافق للسابع والعشرين من شهر نيسان عام ١٩٢٣م في محلّة الحويش ـ إحدى المحلّات الأربع الرئيسيّة في النجف الأشرف ـ لأبوين ينتسبان لأُسرة (آل الحكيم)، وهي من الأُسر العلويّة الشريفة في حسبها ونسبها.

والده

«أمّا والده فهو السيّد سعيد ابن السيّد حسين ابن السيّد مصطفى الحكيم، فقد جمع بين الفقاهة والمنزلة الاجتماعيّة السامية، حتّى عدّ عميداً للأُسرة، ومعتمداً لدى مراجع التقليد في عصره: السيّد محمّد كاظم اليزديّ، والسيّد أبي الحسن الأصفهانيّ، والسيّد محسن الحكيم قدس سره.

ونشأ أيضاً في كنف أُمّ صالحة علويّة غذّته منذ نعومة أظفاره بغذاء الدين، وعرست في نفسه مكارم الأخلاق.

النشأة المبكّرة

كان والده أوّل مؤدّبيه ومعلّميه، فقد نشأ في كنف بيت غمرت مجالسه بأحاديث دينيّة وعلميّة وأدبيّة، وترعرع في وسط هذه المجالس التي كانت تنعقد على مدار السنة، وكان روّادها ثلّة من العلماء والمجتهدين والأدباء والشعراء ممّن كانوا يكوّنون الثقل

العلميّ والأدبيّ لهذه المدينة المقدّسة.

بدأ السيّد محمّدتقيّ الحكيم دراسته التقليديّة وهو في الرابعة من عمره في محطّتها الأُولى (الكتاتيب) ليتعلّم فيها مبادئ القراءة والكتابة، وحفظ شيء من القرآن العزيز، وبعد اجتيازه هذه المرحلة ـ وهو في السنة السابعة من عمره ـ تبنّى تنشأته وتعليمه أخوه السيّد محمّدحسين الحكيم، فدرس عنده علوم العربية وبالتحديد: كتاب (قطر الندى وبلّ الصدى) لابن هشام الأنصاريّ، و(ألفية ابن مالك)، وكتاب (مغني اللبيب) لابن هشام أيضاً، ودرس الفقه مقدّمات وسطوحاً على أيدي ثلّة من العلماء الأعلام، كالسيّد يوسف السيّد محسن الحكيم، والسيّد موسى الجصّانيّ، والشيخ نور الدين الجزائريّ، والسيّد صادق السعبريّ، ودرس علوم البلاغة على يد الشيخ عليّ ثامر.

هذا هو المجال الفكريّ العامّ الذي نشأ وترعرع واستوى في ظلاله السيّد محمّدتقيّ الحكيم، فقد كانت حياته الفكريّة مليئة بالجدّ والاجتهاد وهو في سني حياته العلميّة المبكّرة، ولم تترك له مثابرته في تحصيل العلوم والمعارف فرصة للعب واللهو مع أقرانه في مجمل حياتهم، حيث كان بعيداً كلّ البعد عن هذه المواطن، ولكنّه كان شديد الحنين إليها، وفي حديث عائليّ (للسيّد) معي يؤرّخ لروافده الفكريّة المبكرة، قال:

«إنّ والدي كان يخصّص لي مقداراً ضئيلاً من المال يوميّاً يعينني على قضاء ما يحتاج كلّ طفل صغير من أقرانيّ، ولكنّي كنت ادّخره عند والدتي حتّى إذا ساوى قيمة شراء كتاب سارعت إلى شرائه، فنشأت بذلك لديّ بواكير مكتبة أدبيّة وعلميّة أسهمت ـ وبشكل

مباشر ـ في تجديد ثقافتي المبكّرة».

روافد بنائه الفكريّ

هناك محطّات شكّلت أهمّ الروافد الفكريّة التي كوّنت شخصيّة السيّد محمّدتقيّ الحكيم لا بدّ من الوقوف عندها، وأهمّها:

أوّلاً: جمعيّة منتدى النشر

افتتح المنتدى صفّاً لدراسة العلوم العربيّة والمنطق والفقه والأدب العربيّ وذلك عام ١٩٣٧م، وبتشجيع من والده السيّد سعيد الحكيم الذي واكب مخاضات وولادة هذا المشروع الإصلاحيّ ابتداءاً من عقد بعض جلسات التأسيس السرّيّة في داره، وانتهاءاً بإعلان التأسيس، فكان أوّل المشرفين على هذا المشروع، وكان والده أوّل مشجّعيه للدخول في هذه المدرسة، حيث انتظمت دراسته هناك فدخلها (كطالب ذكيّ) في الصفّ الثاني، ونُقل هو وآخرون ـ بعد اسبوع ـ إلى الصفّ الثالث حيث تخرّج منها في نفس السنة.

وبعد سنة من الدراسة المكثّفة في كلّيّة منتدى النشر، التي أضافت إلى آفاق معرفته كثيراً، ووضعت اللبنات الأساسيّة في تكامل شخصيّته العلميّة، ونظراً لنبوغه المبكّر اختير ليكون أُستاذاً للبلاغة فيها.

اتّخذ من الكتاب صديقاً حميماً له لا يفارقه يوميّاً حتّى أذان الفجر لينام سويعات قليلة، ثمّ يصحو على أعتاب يوم علميّ جديد في رحلة دائبة في أروقةالعلم في مساجد النجف الأشرف ودواوينها ومكتباتها.

ثانياً: المجمع الثقافيّ لجمعيّة منتدى النشر

أُسّس المجمع الثقافيّ لمنتدى النشر عام **١٣٦٣**هـ/١٩٤٤م.

كان (السيّد) قطب الرحى في هذا المجمع، ومن جملة أعضائه المؤسّسين.

يقول الشيخ المظفّر: «لقد رمزنا إلى حركة لجنة المجمع في المنتدى النشيطة، فأن دريت فإنّ محورها هذا (الحكيم) النابغ وهو في ريعان الشباب، وقد أُوتي حظّاً وافراً من قلم سيّال، وأدب عال، وأُسلوب رصين، وخيال واسع».

ثالثاً: الحوزة العلميّة

أُسلوب الدراسة في هذه الحاضرة يعتمد المنهج الحرّ أساساً له، وكان من أهمّ ميزاته تمكين الطالب من اختيار أُستاذه على أساس من التوافق النفسيّ الذي يقوم على الانسجام والثقة المتبادلة بينهما، وهو من أهمّ الحوافز لجدّ الطالب واجتهاده في مرحلة تكوين مساره الفكريّ، لذا اختار (السيّد) أساتذته بعناية، وحرص كلّ الحرص على الاستفادة منهم على الرغم من انشغال وقته ووقت أساتذته في زحمة الدرس والتدريس. وقد تحدّث (السيّد) في معرض حديثه عن دراسته: «أنّه اتّفق في مرحلةٍ مّا من مراحل دراسته مع أُستاذه أن يذهب إلى دار أُستاذه مبكّراً نتيجة ازدحام جدولهما الدراسيّ اليوميّ فيوقظ أُستاذه لصلاة الفجر ثمّ يبدأ درسه بعد الصلاة مباشرة».

ووفق هذا المنظور المتقدّم أيضاً اختار السيّد محمّدتقيّ الحكيم أُستاذه الإمام السيّد محسن الحكيم الذي كان رافداً من روافد بناء شخصيّته العلميّة والتربويّة، فقد وصفه بأنّه «كان يمتلك شخصيّة

قويّة فيها من الجاذبيّة، والواقعيّة، والجدّية، والحنوّ، واليقظة، وسعة الصدر...».

واختار أُستاذه الشيخ حسين الحلّيّ الذي تميّز بين الفقهاء باهتمامه الخاصّ برعيل من فضلاء الحوزة من تلامذته الذين يتوسّم فيهم الكفاءة والمستقبل العلميّ الزاهر.

واختار أُستاذه الإمام السيّد الخوئيّ الذي جاء اختياره له لملكات كان يتمتّع بها توهّله لأن يكون أُستاذاً ناجحاً، ومربّيّاً علميّاً بصرف النظر عن تربيته الروحيّة والأخلاقيّة.

رابعاً: المجمع العلميّ العراقيّ

تأسّس المجمع العلميّ العراقيّ في عام ١٩٤٧م، ونصّت المادّة الثانية من قانونه رقم ٤٩ لسنة ١٩٦٣م على ما يأتي:

١ - النهوض بالدراسات والبحوث العلميّة.

٢ - المحافظة على سلامة اللغة العربيّة.

٣ - إحياء التراث العربيّ الإسلاميّ.

٤ - العناية بدراسة تاريخ العراق وحضارته.

٥ - نشر البحوث الأصيلة.

وبترشيح من الشيخ محمّدرضا الشبيبيّ - رئيس المجمع - والدكتور مصطفى جواد - عضو المجمع - وبالاقتراع السرّيّ، نال السيّد عضويّة المجمع بالإجماع في ١٩٦٤/٦/١٢م.

وبانضمانه إلى أعلى هيئة علميّة في البلاد، ودخوله هذا الصرح العلميّ الكبير، توفّرت فرصة علميّة كبيرة للعاملين في الحقل العلميّ من خلال تلاقح الأفكار، وسبر غور معضلات أُمّهات المسائل، فكان

للحوزة العلميّة بما تحمله من إرث علميّ امتدّت جذوره في أعماق المعرفة منذ مئات السنين ، والجامعة التي تمثّل مع الحوزة عقل الأُمّة العلميّ والمعرفيّ أينعت ثماره عبر لجان المجمع ، وما أعطته هذه اللجان من خدمات جلّى للّغة الضادّ .

شارك (السيّد) في لجنة الشريعة ، ولجنة ألفاظ الحاضرة ، ولجنة إحياء التراث ، ولجنة الأُصول .

نشاطه المعرفيّ ونتاجه الفكريّ

أصبح السيّد محمّدتقيّ الحكيم جزءاً من الحياة الثقافيّة والمعرفيّة في منتديات مدينته إثر استكماله بناء لبنات فكره المعرفيّ ووضوح معالم شخصيّته العلميّة ، فمنذ الأربعينات من القرن الماضي أسّس مع الروّاد الأوائل من أعضاء منتدى النشر المجمع الثقافي للمنتدى عام ١٩٤٣م ، وجعله منطلقاً لأفكاره وأُطروحاته وتوجّهاته العلميّة ، وعلى رأسها تطوير مناهج الدراسة الحوزويّة في جامع النجف الدينيّة ، وتحديثها بما يتناسب مع متطلّبات العصر ، بغية تهيئة جيل يمكن أن يحمل رسالة الإسلام إلى العالم .

وقد تولّى (السيّد) تدريس علوم النحو ، والصرف ، والبلاغة ، والأدب ، والتاريخ ، والفقه ، والأُصول ، وعلميّ النفس والاجتماع ، وفقه اللغة ، والقواعد الفقهيّة ، وتاريخ التشريع الإسلاميّ في كلّيتي منتدى النشر والفقه ابتداءاً من عام ١٩٤٤ ولغاية عام ١٩٧٩م .

ولم يقف نشاطه المعرفيّ في حدود العراق ، بل تعدّاه إلى المشاركة في المجامع العلميّة في خارجه « إذ لم يسبقه أحد من الشخصيّات العلميّة البارزة في جامع النجف عدا المرحوم العلّامة

الكبير الشيخ محمّدرضا الشبيبيّ الذي شارك في العديد من المجامع العربيّة، ولكن الشيخ الشبيبيّ انتقل من حياته العلميّة إلى الحياة السياسيّة بخلاف السيّد محمّدتقيّ الحكيم الذي لم تؤثّر هذه العمليّات التطويريّة في شخصيّته العلميّة ذات الأبعاد فكراً ومنهجاً وأُسلوباً».

وعلى سبيل المثال لا الحصر كان إسهامه المتميّز في مؤتمر مجمع البحوث الإسلاميّة الذي عقد في القاهرة سنة ١٩٦٤م ـ بدعوة من شيخ الأزهر ـ حيث قدّم للمعرفة الإسلاميّة المقارنة زاداً من المعرفة والتعريف بمذهب أهل البيت عليهم‌السلام باستخدام المنطق العقليّ القائم على الاستدلال المستضيئ بالنصوص، فجمع بين رحلة العقل ووثاقة النقل ممّا دعا العلماء المحاورين أن يقدّروا فكره وأجوبته حقّ التقدير.

ويتجلّى ذلك بوضوح من رسالة بعث بها (عميد كلّيّة الشريعة) بجامعة الأزهر إليه إثر عودته من المؤتمر والمؤرّخة في ١٩٦٤/٥/١٦م قال فيها: «لقد وجدت فيكم أخاً وفيّاً كريماً، وعالماً قويّاً حكيماً، وداعياً إلى الله واعياً بصيراً، جُمع له بين العقل الذكيّ، والقلب الفتيّ، والمنطق القويّ، والوجه البهيّ، وإنّي لأسأل الله أن يؤيّدكم من فضله، وأن ينفع بكم أُمّتكم التي هي أشدّ الحاجة إلى جهادكم وجهاد أمثالكم من العلماء المخلصين»[(١)].

---

(١) إلحاقاً بكتابنا المؤرّخ ١٩٦٧/٨/٢٩م بشأن التعرّف على رأي سيادتكم في الحكم الشرعيّ لأنواع التأمين نرجو التفضّل بموافاتنا بما استقرّ عليه اجتهادكم، حيث يعلّق مؤتمر البحوث الإسلاميّة في القاهرة أهمّيّة قصوى على رأيكم في هذا الشأن لما فيه من منفعة للإسلام والمسلمين».

ومن المناسب إجمال نتاجه الفكريّ من خلال مؤلّفاته المطبوعة :

١ ـ مالك الأشتر (تاريخ) : مطبعة الغريّ ـ النجف الأشرف ١٩٤٦م ، طبع طبعة ثانية عام ٢٠٠٠م وأُضيف إلى العنوان (حياته وجهاده) .

٢ ـ شاعر العقيدة السيّد الحميريّ (أدب ـ تاريخ) : دار الحديث ـ بغداد ١٩٤٩م ، طبع طبعة ثانية عام ٢٠٠٠م .

٣ ـ كلّيّة الفقه في النجف الأشرف (ثقافيّ) : مطبعة النجف ـ النجف الأشرف / ١٩٦٠ (كتبه السيّد تحت اسم بعض المدرّسين) .

٤ ـ نظام كلّيّة الفقه في النجف الأشرف (ثقافيّ)ء: مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف .

٥ ـ الأُصول العامّة للفقه المقارن (أُصول) : دار الأندلس ـ بيروت ١٩٦٣ ، طبع عدّة طبعات في لبنان وإيران .

٦ ـ الزواج الموقّت ودوره في حلّ مشكلات الجنس (اجتماعيّ ـ دينيّ) : دار الأندلس ـ بيروت / ١٩٦٣ (طبع عدّة طبعات في لبنان وإيران) .

٧ ـ قصّة التقريب بين المذاهب (اجتماعيّ ـ دينيّ) : مكتبة المنهل ـ الكويت / ١٩٧٨ (طبع عدّة طبعات في الكويت ولبنان وإيران) .

٨ ـ مناهج البحث في التاريخ : مكتبة المنهل ـ الكويت / ١٩٧٨م ، طبع عدّة طبعات في الكويت وبيروت وإيران .

٩ ـ سنّة أهل البيت (أُصول ـ عقائد) : مكتبة المنهل ـ الكويت ١٩٧٨ (طبع عدّة طبعات في الكويت وإبران) وهو مستلّ من كتاب الأُصول العامّة للفقه المقارن .

١٠ ـ قصّة التقريب بين المذاهب ، وبحوث أُخر (عقائد ـ اجتماع) : مكتبة النجاح ـ طهران / ١٩٨٢ .

١١ ـ السنّة النبويّة وسنّة أهل البيت (أُصول) : طهران ، وهو مستلّ من الأُصول العامّة للفقه المقارن .

١٢ ـ مشكلة الأدب النجفيّ (أدب) : ضمن كتاب الغابة العذراء لحامد المؤمن .

١٣ ـ تاريخ التشريع الإسلاميّ (تاريخ) : معهد الدراسات العربيّة الإسلاميّة ـ لندن / ١٩٩٨ ، سقط من العنوان عبارة : حتّى استشهاد الإمام عليّ عليه السلام .

١٤ ـ التشيّع في ندوات القاهرة (عقائد) : دار التجديد ـ بيروت / ١٩٩٩ .

١٥ ـ من تجارب الأُصوليّين في المجالات اللغويّة (أُصول ـ لغة) : مؤسّسة الألفين ـ الكويت / ٢٠٠٠ .

١٦ ـ عبدالله بن عبّاس .. حياته وسيرته (تاريخ) : دار الهادي ـ بيروت / ٢٠٠١م ، طبع في إيران في نفس السنة في مطبعة ستارة في جزئين .

١٧ ـ القواعد العامّة في الفقه المقارن (فقه) : المؤسّسة العلميّة ـ بيروت / ٢٠٠١م .

١٨ ـ مع الإمام عليّ عليه السلام في منهجيّته ونهجه (إسلاميّات) : المؤسّسة العلميّة ـ بيروت / ٢٠٠١م .

١٩ ـ الإسلام وحرّية التملّك والمفارقات الناشئة من هذه الحرّيّة (اقتصاد) : المؤسّسة العلميّة ـ بيروت / ٢٠٠١م .

٢٠ - زرارة بن أعين المحدّث (تراجم): مسجد الكوفة / ٢٠١١م.

الفصل الختاميّ من حياته

تركت وفاة الإمام الحكيم في ١٩٧٠/٥/٢ فراغاً مرجعيّاً كان من الصعوبة بمكان ملؤه في هذه الظروف الصعبة والحبلى بالمتغيّرات.

انحصر الاختيار ضمن اثنين من أكابر مراجع التقليد في حوزة النجف الأشرف هما الإمام السيّد الخوئيّ، والمرجع السيّد محمود الشاهروديّ.

استمرّ السيّد محمّدتقيّ الحكيم في إلقاء دروسه على طلبة البحث الخارج، الذي بدأه في عام ١٩٦٨م في القواعد الفقهيّة، وازداد عدد الحضور كمّاً ونوعاً، حيث انضمّ إليهم آخرون من جنسيّات مختلفة - من البحرين، والمملكة العربيّة السعوديّة، ولبنان، وإيران - إضافة إلى الطلبة العراقيّين، وخصوصاً من خرّيجي كلّيتي منتدى النشر والفقه وفي دوراتها المتعدّدة التي بلغت ما يقارب سبعة عشر دورة كلّهم من تلامذته.

استجاب السيّد لنداء العديد من طلبته بأن يبدأ بحثاً على مستوى الخارج في أُصول الفقه، وذلك في بداية عقد السبعينات من القرن الماضي.

وقد حافظ السيّد في بحثه الخارج على هذا المستوى أُسلوباً وفكراً ومضامين وفق منهجيّة جديدة لم تألفها بحوث الخارج في النجف قبله، «وهي ميزة تفرّد بها - في حدود اطّلاعي - من بين أقرانه من علماء الحوزة العلميّة في النجف، ويرجع هذا - فيما أُقدّر - إلى عاملين هما:

١ ـ موهبة التنظيم التي منحها الله إيّاه.

٢ ـ قراءاته الكثيرة والمتنوّعة التي نمّت عنده هذه الموهبة وصقلتها صقلاً مميّزاً أتى ثماره فيما كتب من بحوث ورسائل وكتب».

أمّا محافظته على مضامين أمثال هذه البحوث في دروس الخارج، فتجد ذلك واضحاً عند قراءتك لهذا الكتاب، وهو تقريرات تلميذه سماحة آية السيّد هاشم الهاشميّ الگلپايگانيّ في موضوع الطلب والإرادة.

بدأ طلّاب المعرفة يفدون عليه بعدما ذاع صيته في أروقة البحث، وصادف في حينه انقطاع دروس الشهيد السيّد محمّدباقر الصدر لظروف خاصّة به، وانضمام العديد من طلبته إلى درسه، والذين كانوا تحت مراقبة السلطة، وتوجّس سلطة البعث من هذا التجمّع خيفة، فعمدت إلى تفريقه وحضوره، فجاء مقدّم الأمن إلى السيّد طالباً منه التوقّف عن الدرس والتدريس.

استشهد السيّد محمّدباقر الصدر في ١٩٨٠/٤/٨م، فاستدعى الإمام السيّد الخوئيّ كبار العلماء ومستشاريه ـ ومن بينهم السيّد محمّدتقيّ الحكيم ـ للتداول فيما يجب عمله في مثل هذه الظروف، فكان محور النقاش يدور في التماس أحد أمرين: أمّا التصدّي للنظام ومجابهته جرّاء ما ارتكبت يده الآثمة، أو التصرّف بعقلانيّة وحكمة، وامتصاص آثار هذه الفاجعة.

رجع الإمام السيّد الخوئيّ إلى داره في الكوفة، واتّخذ قراره النهائيّ بالعودة إلى الحياة الطبيعيّة، وصحبه إلى مسجد درسه عشرات من تلامذته الذين توافدوا عليه في بيته في الكوفة.

شنّ نظام البعث الحرب على إيران في ١٩٨٠/٩/٢٢م،

وفي محاولة يائسة لإعطاء حربه صفة الشرعيّة خطّط لإقامة مؤتمر شعبيّ إسلاميّ كانت غايته الأساس إصدار فتوى بمثاتلة الفئة الباغية تطبيقاً للآية الشريفة ﴿**وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ**﴾(١) أجهد النظام نفسه في إعطاء المؤتمر بُعداً إسلاميّاً وشعبيّاً لكسب الأغلبيّة الشيعيّة، ولإحراج المرجعيّة الدينيّة في النجف الأشرف، لذا كانت أُسرة (آل الحكيم) هدفاً في هذا المخطّط لما تمتلكه من قاعدة شعبيّة واسعة بين صفوف أبناء الشعب.

فبعد وصول السيّد إلى بيته برفقة ولده السيّد عبدالهادي(٢) الذي كان شاهد عيان للحادثة وروايتها «وإذا بجرس الباب يرنّ بشكل متتابع، هرعت إلى الباب وما أن فتحتها تفاجأت بقوّات الأمن شاهرة أسلحتها لتقتادني وسماحة السيّد إلى مديريّة أمن النجف»، وبعد سبعة أيّام أُفرج عن السيّد محمّد تقيّ الحكيم بتاريخ ١٩٨٣/٥/١٨م مع أربعة من كبار رجالات الأُسرة، حيث فرضت عليهم الإقامة الجبريّة.

أُعيد السيّد محمّدتقي الحكيم إلى داره وغلّقت الأبواب عليه، وأُوصدت الباب الرئيس بأريكة جلس عليها السجّانون طيلة أربع

---

(١) الحجرات: ٩.

(٢) عبدالهادي محمّد تقيّ سعيد الحكيم (١٩٤٩م ـ لا زال حيّاً): ولد في مدينة النجف الأشرف، تخرّج من كلّيّة الفقه عام ١٩٧٠م، اعتقل مع أُسرة آل الحكيم في عام ١٩٨٣م، وأُطلق سراحه في عام ١٩٩١م، حصل على الدكتوراه في عام ١٩٩١م، عضو لجنة كتابة الدستور، وعضو الجمعيّة الوطنيّة العراقيّة ٢٠٠٥م، من أشهر مؤلّفاته: الفقه للمغتربين، الفتاوى الميسّرة، للتفاصيل. انظر: د. عبدالهادي الحكيم ـ حوزة النجف الأشرف المصدر السابق.

وعشرين ساعة.

وبتاريخ ٢٠٠٢/٤/٢٣م شعر السيّد بحمّى تنتابه عالجها طبيبه الخاصّ، لكنّها ظلّت ملازمة له، اتّصلت بالدكتور عبدالهادي الخليليّ وشرحت له ما أهمّه وأهمّني، فطلب إجراء بعض التحاليل التي يجدها ضروريّة وإرسالها إليه.

وفي يوم الاثنين ٢٠٠٢/٤/٢٩م كنّا على موعد مع طبيبه الخاصّ في المستشفى لإجراء الفحوصات المطلوبة و(السيّد) بكامل وعيه يسمع ويرى، حيث انتهينا من فحص (الايكو) ومن بعده أجرينا تخطيطاً للقلب، وكنّا متّجهين إلى الفحص الشعاعيّ للصدر حينها بان تغيّر مفاجئ على صحّته، فتمّ نقله على عجل إلى غرفة الطوارئ، وكانت الساعة تشير إلى التاسعة والربع صباحاً عندها ألفينا روحه صاعدة شوقاً إلى لقاء الله.

نقل الجثمان الطاهر إلى المغتسل في الساعة الحادية عشر من صباح ذلك اليوم بمرافقة سيّارة تابعة لمديريّة الأمن، وبعد إكمال التغسيل من قِبل أفراد الأُسرة حمل الجثمان على الأكتاف في تشييع مهيب إلى مسجد الهنديّ، حيث تمّ الإعلان عن عزم الأُسرة على إقامة مراسيم التشييع في اليوم التالي الذي يصادف وفاة الإمام الرضا عليه السلام في ١٧ صفر، ولثلاثة أيام حافلة بالمعزّين من مختلف أنحاء العراق، أقامت الأُسرة فاتحتها، وأعلنت اكتفاءها بها منعاً لإقامة مثيلاتها، ومع ذلك فقد أُقيمت فواتح مماثلة في محافظات الجنوب والوسط والشمال، في بغداد، السماوة، الناصريّة، البصرة، العمارة، الديوانيّة، وكركوك، وحيثما يكون مريدوه وتلامذته المنتشرون في كافّة أنحاء العراق وخارجه: في سوريا، لبنان، الأردن، الأمارات

المتّحدة ، السعوديّة ، البحرين ، وعُمان ، بريطانيا ، الدانمارك ، السويد النروج ، فرنسا ، الولايات المتّحدة الأمريكيّة ، استراليا ، كندا ، وغيرها من بلدان العالم[١].

ونعته المراجع العظام ، والشخصيّات البارزة ، والمؤسّسات الثقافيّة[٢] على امتداد ما أثمرته أيادي تلامذته في نشر الفكر ، وبثّ الوعي الدينيّ بين المجتمعات المختلفة.

ورثاه جملة من الشعراء والأُدباء[٣] ، وأرّخ لوفاته جملة أُخرى منهم[٤] ، وقد أرّخت وفاته بأبيات منها :

يا فقيداً وهب الفكر لنا زاداً وريّاً ... ونسيماً عبّه السالك لله نقيّا
وكتاباً يرفد الظامئ علاً ورويّاً ... وأُصولاً أصّلت للنجف النهج العليا
فنعاه الفكر للأجيال رمزاً عبقريّاً ... وجزاه الله في الخلد نعيماً أبديّا
وحباه الذكر أرّخت «به الحكم صبيّاً ... وحناناً من لدنّا ورفعناه تقيّا»

(١٤٢٣هـ)

---

(١) وما بعده المعلومات مستقاة من الملفّ الشخصيّ للسيّد محمّدتقيّ الحكيم.

مقدّمة المقرّر



الحمد لله ربّ العالمين

والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين

هذا الكتاب يتضمّن تقريرات لدروس أُستاذنا الجليل آية الله السيّد محمّدتقيّ الحكيم ﷺ في بعض بحوث علم الأُصول، وهي بحوث الاشتراك، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى، وبحث الطلب والإرادة، أو الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين.

وقد حضرت دروس السيّد الحكيم ﷺ في علم الأُصول عام **١٣٩٥**هـ في المسجد الهنديّ في النجف الأشرف، من بحث المعاملات في الصحيح والأعمّ، وبقيت إلى آخر بحث الطلب والإرادة، وكنت أكتب المحاضرة أثناء الدرس، ثمّ أُعيد كتابتها في نفس اليوم، وسيرى القارئ الكريم ما تحتويه هذه الدروس من ثراء علميّ، وخاصّة بحث الطلب والإرادة، أو الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، حيث تدلّ على إحاطة أُستاذنا الجليل الواسعة والعميقة بالعلوم الحديثة والقديمة، الحوزويّة وغيرها، ومحاولة دفع الشبهات، والدفاع عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام بروح علميّة وموضوعيّة ومعاصرة.

وحين طُلب منّي نشر هذه الدروس رأيت من الضروريّ إعادة كتابتها وصياغتها من جديد، لذلك كتبتها مرّة ثالثة بأُسلوب ومنهجيّة

جديدة مع الدقّة في نقل آرائها بكلّ أمانة وموضوعيّة، ومحاولة تقسيمها وتبويبها وتحديدها، وتوضيح بحوثها مهما أمكن، وخاصّة بعد هذه الفترة الطويلة التي قضاها (المقرّر الكاتب) في الحوزة العلميّة وقراءتها في مختلف المجالات، حيث اتّضحت وتبلورت البحوث والقواعد والمصطلحات العلميّة أكثر.

وقد خطرت في ذهني خلال مراجعتي لهذه التقريرات هذه المدّة الطويلة ـ حيث كنت أُراجعها باستمرار وخاصّة حين اشتغالي ببحوثها ـ بعض التوضيحات والتعليقات، فأُضيف بعضها في الهامش، والبعض الآخر ذكرته في ملحق يسلّط الكثير من الأضواء على بحوث وآراء هذه التقريرات، ويبيّن خاصّة الجذور العلميّة لها، ممّا يدلّ أكثر على إحاطة أُستاذنا الجليل بالبحوث العلميّة، وقراءاته الكثيرة الواسعة لمختلف البحوث والعلوم، حوزويّة وغيرها، قراءة اجتهاديّة تقويميّة لا تقليديّة اجتراريّة، مع الالتزام بالمعتقدات والأحكام والتعاليم الثابتة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، ملتزماً بروح التعبّد والولاء، كما هي طريقة علمائنا المحقّقين، حيث يعتمدون الاجتهاد في جميع بحوثهم وقراءاتهم، ويرفضون التقليد والاجترار لآراء الآخرين، لذلك كان من مميّزات مدرسة أهل البيت عليهم السلام الاجتهاد والتجديد، يدلّ عليه التطوّر الكبير والمستمرّ لبحوثها عبر العصور، وما توفيقي إلّا بالله، عليه توكّلت وإليه أُنيب.

ونستعرض بحوث التقريرات والملحقات

أمّا بحوث التقريرات فهي:

١ ـ ألفاظ المعاملات (من بحوث الصحيح والأعمّ).

٢ ـ أقسام الأجزاء والشرائط.

٣ ـ الاشتراك.

٤ ـ استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

٥ ـ الطلب والإرادة، والجبر والتفويض والأمر بين الأمرين (وهو البحث الأوسع من هذه التقريرات).

وأمّا ملحقات الكتاب من المقرّر نفسه فهي:

١ ـ خلاصة آراء صاحب الكفاية.

٢ ـ ملاحظات على هذه الآراء.

٣ ـ مقدّمات الإرادة ومراحلها.

٤ ـ إشكالات على شبهة الجبر.

٥ ـ ملحق حول قاعدة السنخيّة بين العلّة والمعلول وقاعدة الواحد.

المقرّر

محرّم الحرام /١٤٢٢هـ

ألفاظ المعاملات

(بحث الصحيح والأعمّ)

والمعاملات تشمل العقود والإيقاعات .

هناك ألفاظ استعملت في مختلف المعاملات ، كلفظ البيع والنكاح والطلاق والإجارة وأمثالها ، وقد اختلف العلماء هل أنّها وضعت للأسباب ، أي (صيغ العقود من الإيجاب والقبول وشروطها وأجزائها) ، أو وضعت للمسبّبات أي (الأثر المترتّب على الصيغة) كالمبادلة أو الزوجيّة وأمثالها ؟

ويسمّي المحقّق النائينيّ ﷺ الأسباب بـ(الآلات) [١] ، ولا يطلق عليها الأسباب ؛ لأنّه يفرّق بين السبب والآلة ، بأنّ السبب ما يكون مقدوراً ، وأمّا المسبّب فهو غير مقدور ، كالإلقاء سبب للإحراق ، فإلقاء الخشب في النار مقدور ، ولكن الاحتراق غير مقدور للإنسان ؛ لأنّه فعل النار ، بينما الآلات ما تكون فيها الآلة والنتيجة كلاهما مقدورين للإنسان ، كحركة اليد والكتابة ، وسنذكر توضيحه حيث إنّهما في الحقيقة وجود واحد .

وفي ألفاظ المعاملات ـ كالبيع ـ أقوال ثلاثة :

١ ـ إنّها موضوعة للأسباب فحسب ، فلفظ البيع موضوع لـ(بعت) و (قبلت) .

٢ ـ إنّها موضوعة للمسبّبات ، كالمبادلة في البيع .

---

(١) كتاب المكاسب والبيع (تقرير بحث النائينيّ) للآملي : ١ : ١١٢ .

٣ ـ إنّها موضوعة للسبب والمسبّب معاً، فالبيع وضع (للالتزام للنفسيّ بالمبادلة مع المبرز لها)؛ لأنّ المعاني الإنشائيّة وعناوين المعاملات إنّما تطلق على الالتزامات النفسيّة مع المبرز الخارجيّ وهو الصيغة، فإنّ معنى (بعت) يتألّف من الالتزام النفسيّ بالمبادلة واعتبار الإنسان في نفسه للمبادلة، ولكن هذا الالتزام والاعتبار النفسيّ لوحده لا يكفي في صدق البيع بدون المبرز، فمن التزم في نفسه أن يبيع دون أن يبرز التزامه للخارج بمبرز لا يصدق أنّه باع. إذن فقد أُخذ في مفهوم البيع الالتزام مع المبرز كما ذهب لهذا الرأي أحد أساتذتنا المتأخّرين(١).

والنزاع في الصحّة والفساد يتعلّق بأيّ واحد من هذه الأقوال؟

ذكرنا أنّ معنى الصحّة تماميّة الأجزاء والشرائط وفقد الموانع، وأمّا الفساد فهو نقصان فيها.

ومثل هذا المعنى للصحّة والفساد إنّما يتحقّق في خصوص الأسباب؛ لأنّه إنّما يصدق في المركّب دون البسيط، فالمعاملة لو استكملت جميع ما يعتبر فيها من شروط وأجزاء، كالإيجاب والقبول وغيرهما، كانت صحيحة، أمّا لو نقص منها جزء أو شرط أو أكثر كانت ناقصة.

وأمّا المسبّب، فلا تتصوّر الصحّة والفساد فيها لأنّها أُمور بسيطة معلولة لعللها، لا يتصوّر فيها التماميّة والنقصان، فالأمور المعلولة لو وجدت علّتها وجدت، أمّا لو لم توجد علّتها فلا توجد أبداً، لا أنّها توجد ولكنّها ناقصة؛ لأنّ النقصان والتماميّة إنّما يعرضان على أمر موجود ولكنّه تامّ فيما لو توفّر على تمام ما يعتبر فيه، كما لو كانت عشرة وتوفّر عليها، ويعتبر ناقصاً فيما لو وجد، ولكنّه نقص عن العشرة، فهو موجود ولكنّه ناقص.

وأمّا المسبّبات، فمع عدم وجود السبب فلا يوجد المسبّب، ومع عدمه

---

(١) المراد السيّد الخوئيّ ﴿﴾، راجع محاضرات في أُصول الفقه: ١: ٢٠١. (المقرّر)

فكيف يعرض عليه النقصان ، فلو لم تكن نار فلا يوجد الإحراق .

وأمّا القول الثالث : وأنّ مفهوم المعاملة مركّب من الالتزام النفسانيّ والمبرز ، وفي الواقع هو مركّب من التزام وإخبار عنه بواسطة الصيغة المركّبة المشتملة على الأجزاء والشرائط ، وبناءً على هذا القول فيمكن تصوّر الصحّة والفساد فيه ؛ لأنّه مركّب من التزام ومبرز ، فيمكن أن يوجد التزام وحده بلا مبرز ، أو بالعكس ، فيكون ناقصاً ، وأمّا إذا اجتمعا كان تامّاً ، أو أنّ المبرز ـ وهو مركّب من الأجزاء والشرائط ـ فيمكن أن يفقد بعض عناصره من الشروط والأجزاء ، وهذا يسبّب نقيصة المركّب .

والآن نبحث حول الحقّ من هذه الأقوال الثلاثة .

أمّا القول الأوّل ـ بأنّها وضعت للأسباب ـ فلفظ البيع ـ مثلاً ـ وضع للصيغة فحسب .

فهذا يلاحظ عليه : أنّه يلزم منه الدور وتوقّف الشيء على نفسه وأمثاله ؛ وذلك (لأنّ الأُمور المتأخّرة عن التسمية لا يمكن أخذها في المسمّى) .

فمعنى الصيغة (بعت) أوجدت وأنشأت البيع ، فلا بدّ من تصوّر البيع في رتبة سابقة على إيجاده ، حتّى يتعلّق به إيجاب البيع أو قبوله ، ولا يمكن أن يكون البيع متعلّقاً ومتوقّفاً على الصيغة ، فإذا قلنا إنّ لفظ البيع متوقّف على إيجابه ، وإيجابه متوقّف على البيع ، لزم الدور ، كما يقال نظير ذلك في قصد القربة في بحث التعبّديّ والتوصّليّ ، وأنّ الأُمور المتوقّفة على الأمر تكون متأخّرة ، ولا يمكن أخذها في المسمّى ومتعلّق الأمر .

فالمسمّى بالبيع لا بدّ أن يكون موجوداً في مرتبة سابقة فرضيّة لننقله من عالم الإمكان للواقع الخارجيّ بلفظ (بعت) ، فبعد وضع لفظ البيع لمسمّى ولمعنى يكون هو (البيع) فهو موجود في مرتبة فرضيّة سابقة على الاستعمال ، وبعد

ذلك يستعمل لفظ البيع بقوله: (بعت)، فهذا الاستعمال (بعت) متأخّر عن وضع البيع لمعنى؛ إذ لو لم يكن هناك معنى للبيع، ولفظ، فكيف يمكن استعماله؟

لأنّ (بعت) وهي الهيئة إنّما يمكن تحقّقها بعد افتراض وجود مادّة ومسمّى لها وهو (البيع) بأن يجعل اسماً لمسمّى ومادّة وهو (بيع)، ثمّ بعد ذلك يستعمله ضمن هيئة وصيغة، فالاستعمال بالهيئة أمر لاحق متأخّر عن التسمية، فإذا قلنا بأنّ المسمّى والمادّة هي الهيئة لزم الدور؛ لأنّ هذا يلزم منه أنّ ما هو متأخّر رتبة قد اُخذ في المسمّى الذي هو متقدّم.

إذن فلا بدّ من تصوّر بيع ليمكن إنشاؤه من خلال الصيغة، والاسم وضع للمسمّى في مرحلة التسمية وفي عالم التصوّر لا في عالم التحقّق الخارجيّ للبيع، فلا يشكل أنّ البيع المؤثّر هو ما يحصل بعد الإنشاء والصيغة لا قبله.

وذلك لأنّ المراد من البيع الذي نتحدّث عنه هو الذي وضع له اسم البيع في مرحلة التسمية، وليس المراد البيع المؤثّر الخارجيّ؛ لأنّ هذا البيع هو الذي يتعلّق به الإنشاء المؤثّر، ويكون من قبيل العلّة الغائيّة التي تكون موجودة في عالم الفرض والتصوّر قبل وجودها الخارجيّ.

فلا بدّ من وجود مسمّى للبيع في مرتبة فرضيّة سابقة على التسمية، والاسم وضع للمسمّى في تلك المرحلة ـ مرحلة التسمية ـ في عالم التصوّر.

وأمّا القول الثالث، وهو وضع ألفاظ المعاملات للمركّب من الاعتبار والالتزام النفسانيّ مع المبرز، وهو الصيغة، فالصيغة داخلة كجزء في المسمّى.

ويشكل عليه ما أشكلناه على القول السابق، أي وضع اللفظ لخصوص الصيغة، وإن كان هذا الإشكال في جزء المعنى لا في تمامه كالأوّل، ولا فرق في الإشكال بينهما؛ لأنّه لا بدّ أن نفترض وجود مسمّى للبيع في رتبة سابقة على التسمية.

فإذا فرضنا أنّ البيع متوقّف على التسمية لزم الدور؛ لأنّ المبرز (بعت) اُخذ

فيه البيع وهو مادّته ، فلا بدّ أن نفترض وجود (البيع) أي المادّة في رتبة سابقة على وجود التسمية وضع له الاسم (بيع) ، وإلّا فلفظ البيع لأي شيء وضع .

وأمّا القول الثاني : وأنّها موضوعة للمسبّبات ، أي الاعتبارات الحاصلة من الصيغ ، فيمكن القول بصحّته ، وهو المتبادر من ألفاظ المعاملات ؛ لأنّ المتبادر منها النتائج ، فحين يقول (باع فلان داره) فلا يعني أنّه أوجد الصيغة فحسب ، بل المتبادر منه إيجاد العلاقة بين الغير وداره ، والتبادر علامة الوضع الحقيقيّ .

وأهمّ إشكال على هذا القول : كيف تكون الصيغ موجدة لهذه الاعتبارات والنتائج ؟ لأنّ الاعتبارات النفسانيّة لا تخلقها الألفاظ ؛ لأنّ اللفظ ليس من علل إيجادها ؛ لأنّ الاعتبارات تحتاج في تحقّقها لأسبابها الطبيعيّة ، وليست الألفاظ أسباباً طبيعيّة لخلق وإيجاد الاعتبارات النفسانيّة ، وإنّما الاعتبار وليد المعتبر ، فالبائع هو الذي جعل الاعتبار والالتزام بالبيع ، وليس الالتزام بالبيع من إيجاد الصيغ ، بل له علله التكوينيّة المختصّة به من المعتبر وإرادته النفسيّة وأمثالها .

ولكنّنا مع ذلك مضطرّون للقول بأنّ هذه الألفاظ موضوعة لهذه الاعتبارات ، ولكن بما أنّ العرف لا يرى صدق البيع على من التزم في نفسه ببيع داره ، بل يحتاج في صدقه إلى إبرازه بالصيغة ، لذلك فيكون لفظ البيع وسائر ألفاظ المعاملات موضوعة للمجموع من الالتزام والاعتبار النفسانيّ والمبرز .

ولكن هذا الإشكال غريب ؛ لأنّ الأسباب الاعتباريّة مطلقاً ، شرعيّة أو عرفيّة ، لا يراد منها الأسباب الطبيعيّة ، بل إنّ تسبيبها اعتباريّ ، حيث تخلق واقعاً اعتباريّاً ، فالشارع حين أناط وجوب الحجّ بالاستطاعة ، أو وجوب الصلاة بالزوال ، فلا يعني ذلك أنّ الاستطاعة خلقت وجوب الحجّ ، أو الزوال خلق وجوب صلاة الظهر ، وإنّما المجال مجال إناطة ، حيث ربط بين الاستطاعة أو الزوال ، واعتباره لوجوب الحجّ أو الصلاة ؛ لأنّ الأحكام معتبرة من الله تعالى ، وهي أُمور اعتباريّة ، وقد جعل الشارع حكمه الخاصّ على هذا التقدير .

وهنا كذلك، حين يقول الشارع المقدّس: جعلت هذه الألفاظ أسباباً، أي أعطيتها صفة التسبيب الاعتباريّ، فقد ربط بين وجود الاعتبار والصيغة، لا أنّ الصيغة خالقة للاعتبار، بل جعل اعتباره للبيع منوطاً على تقدير وجود الصيغة، ولا يكون البيع معتبراً إلّا بعد وجودها بنحو الإناطة والارتباط لا التسبيب الطبيعيّ. إذن فهي عمليّة إناطة وربط، فإذا وجدت الصيغة جعلت البيع معتبراً، وأمّا الالتزام النفسيّ إذا لم يقترن باعتبار شرعيّ فلا أثر له، فالمجال مجال إيجاد ارتباطات شرعيّة.

فالموضوع له لألفاظ المعاملات هو الاعتبار النفسيّ الموجود في عالم الإمكان، ولكن تأثيره وخارجيّته إنّما يكون فيما لو ارتبط وأُنيط بصيغته، لا أنّ المبرز هو الذي أوجد الاعتبار بنحو السبب الطبيعيّ، فالاعتبار النفسيّ من قبيل العلّة الغائيّة، لها وجود نفسيّ قبل الوجود الخارجيّ، والألفاظ وضعت لذلك الاعتبار النفسيّ المتقدّم في وجوده على الصيغة، ولكن خارجيّة العلّة الغائيّة تتوقّف على إناطته بالصيغة.

إذن فلا محذور عقليّاً من وضعها للمسبّبات، ويدلّ عليه التبادر كما ذكرناه، وعليه فلا مجال للنزاع في الصحيح والأعمّ فيها، وإنّما يأتي النزاع لو قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب.

وبناء على وضعها للأسباب ذهب صاحب الكفاية ﷺ أنّه لا يبعد كونها موضوعة للصحيح[١]، ومنه يظهر أنّه (احتمل) وضعها للصحيح في المعاملات، بينما في العبادات لم يحتمل، بل أحال وضعها للصحيح (للجامع).

ولعلّ الفرق أنّه في العبادات لا يمكن تصوّر جامع بين الأفراد الصحيحة؛ لأنّه كلّما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً باختلاف الحالات، بينما في

(١) كفاية الأُصول: ٣٢.

المعاملات فإنّ ما يدخل في تأثير المعاملات وصحّتها أُمور معيّنة كالإيجاب والقبول وسائر الشروط، حيث يمكن حصرها، لذلك يمكن تصوّر جامع بين الأفراد الصحيحة، فيقال إنّها موضوعة للأعمّ، ولا يبعد وضعها للصحيح، وكأنّه لاعتبار أنّ طريقة الواضعين عدم الوضع لما لا أثر له، والفاسد لا أثر له، ويضاف له التبادر وعدم صحّة السلب.

ثمّ إنّ الاختلاف بين الشارع والعرف في مجال المعاملات وصحّة بعضها أو فساد البعض الآخر، إنّما هو بالتخطئة والتصويب، حيث إنّ العرف قد يتوهّم في بعض المعاملات أنّه عقد أو بيع مثلاً، وأنّه موجد للمصلحة، بينما الشارع لا يراه كذلك، فيُخَطِّئ العرف في نظره، فالتخطئة ليست في المفهوم وإنّما في المصاديق.

وذهب بعض أساتذتنا إلى أنّ النزاع في الصحيح والأعمّ في المعاملات يأتي حتّى لو قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات وضعت للمسبّب، وذلك لشهادة الوجدان بأنّ البيع الصادر من العاقل صحيح، ومن المجنون فاسد، فالمسبّب من البيع اتّصف بالصحّة والفساد فيما لو قصد من البيع المبادلة، فالمبادلة من عاقل صحيحة ومن مجنون فاسدة.

ولكن هذا لا يفهم له معنى؛ وذلك لأنّ (العقل) من الشروط الدخيلة في الأسباب التي اعتبرها الشارع لتأثيرها في المسبّب، فإذا انتفى العقل فلا يوجد مسبّب أبداً، لا أنّه يوجد مسبّب ناقص، فمراده من الفاسد هنا هو أنّه باطل، أي غير ممضى من الشارع، ولا يتصوّر فيه الوجود الناقص والتامّ؛ لأنّ المسبّب أمر بسيط، أمّا أن يوجد أو لا يوجد، والتعبير عن كونه فاسداً مع انتفاء العقل فيه نوع من المسامحة.

وثمرة النزاع إنّما تظهر في مجال التمسّك بأصالة الإطلاق حين الشكّ في الأجزاء أو الشروط، فبناء على كونها موضوعة للصحيح فلا يمكن التمسّك بالإطلاق، وأمّا بناءً على وضعها للأعمّ فيمكن التمسّك به.

والشهيد الأوّل في كتاب القواعد[١] قال: «إنّ الماهيّات الجعليّة كالصلاة والصوم وسائر العقود حقيقة في الصحيح، ومجاز في الفاسد إلّا الحجّ لوجوب المضيّ فيه».

فنراه قد عطف المعاملات على العبادات، وذهب إلى أنّها موضوعة للصحيح أيضاً، ولكن مع ذلك تمسّك بالإطلاق حين الشكّ في اعتبار جزء أو شرط فيها، خلافاً للعبادات حيث إنّه مع القول بالصحيح في مورد الشكّ لا يتمسّك بالإطلاق.

مع أنّ القاعدة تقتضي عدم التمسّك به؛ لأنّه مع الشكّ في اعتبار جزء أو شرط في الصحّة يؤدّي ذلك لإجمال الصحيح، أي إجمال المسمّى، ومع الشكّ في المسمّى أو الموضوع لا يمكن التمسّك بالإطلاق.

ولعلّ السبب في الفرق بين العبادات والمعاملات من حيث التمسّك بأصالة الإطلاق في الثاني دون الأوّل: أنّ العبادات بما أنّها مخترعات شرعيّة، كالصلاة حيث اخترعها الشارع المقدّس، وجعل له أجزاءً وشرائط، ولم يأخذ بمعناها العرفيّ، بل نقلها لمعنى آخر اخترعه، لذلك إذا شككنا في اعتبار جزء فنشكّ في وجود المسمّى، أي نشكّ في أصل مفهوم الصلاة بناءً على الصحيح، ومعه لا مجال للتمسّك بالإطلاق لنفي دخل الجزء أو الشرط المشكوك، حيث يكون التمسّك بالإطلاق في الفرد المشكوك من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

وأمّا في المعاملات، فلا يأتي ذلك، حيث يمكن التمسّك بالإطلاق مع القول بالصحيح لنفي الشروط أو الأجزاء المشكوكة؛ وذلك لأنّ ماهيّات المعاملات ليست مخترعة من الشارع المقدّس، وليست مفاهيم مستحدثة جعلت في الشريعة ووضع لها اللفظ، بل هي أمور إمضائيّة أخذ الشارع بمعانيها العرفيّة المسبقة،

---

(١) القواعد والفوائد: ١: ١٥٨.

وأمضى الشارع المعاملات المتعارفة عند الناس ؛ إذ لا يمكن أن نتصوّر أُمّة لا توجد فيها أمثال هذه المعاملات ، كالنكاح والبيع والإجارة وأمثالها ، سواء كانت أُمّة كافرة أو مؤمنة بالله ؛ لأنّ المعاملات ممّا يتوقّف عليها نظام كلّ مجتمع ، ولا بدّ من علاقات تحدّد ارتباطات بعضهم بالبعض الآخر ، ففي الجاهليّة كان يوجد البيع والإجارة والنكاح وأمثالها ، والشارع أمضى بعضها ونهى عن بعض آخر ، كالربا ، فالمقصود من البيع في قوله تعالى : ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1] هو البيع المتعارف عندهم ، والذي له أسبابه المعيّنة من الإيجاب والقبول ، فأمضى البيع الناشئ من أسبابهم ، ومعنى الإمضاء ترتيب الأثر المقصود عليه .

فحين نشكّ في اعتبار الشارع لجزء أو شرط شرعيّ دون أن نشكّ في جزء أو شرط عرفيّ ، أي دون أن يحصل شكّ في المفهوم العرفيّ ، والمفروض أنّ الشارع في مقام البيان ، فيمكن التمسّك بالإطلاق ، وإنّ ما هو عند العرف هو الممضى شرعاً ؛ وذلك لأنّه لو كانت هناك إضافة على المفهوم العرفيّ شرطاً أو جزءاً ، فيلزم عليه البيان ، وحيث لم يبيّن فتمسّك بالإطلاق لنفي اعتباره .

نعم ، لو شككنا في جزء أو بشرط عند العرف ، فهذا يلزم منه إجمال المفهوم عند العرف ، ومعه لا يمكن التمسّك بالإطلاق ؛ لأنّه شكّ في أصل المسمّى ، وهو المفهوم العرفيّ على الفرض ، فيكون التمسّك بالمطلق في المشكوك عرفاً من قبيل التمسّك في العامّ في الشبهة المصداقيّة .

فلا يشمله ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ ؛ لأنّ الحكم لا يمكنه إيجاد موضوعه ، بل لا بدّ من وجود الموضوع مسبقاً ليشمله حكمه ، فمثلاً (أكرم العالم) لا بدّ من إحراز وجود العالم مسبقاً ليشمله الحكم العامّ ، أمّا لو شككنا في زيد أنّه عالم أم لا ، فلا يشمله (أكرم العالم) ، فلا بدّ من إحراز الموضوع مسبقاً ، وهنا مع الشكّ في

---

(١) البقرة ٢ : ٢٧٥ .

الموضوع العرفيّ فنشكّ في تحقّق البيع عند العرف، فلا يشمله ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾؛ لأنّه من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

إذن فالسرّ في التمسّك في الإطلاق حين الشكّ في دخل جزء أو شرط شرعيّ هو أنّ المعاملات ماهيّات عرفيّة وليست مخترعة من الشارع، فلا يكون الموضوع مجملاً بالشكّ، بل الموضوع معلوم، وقد أمضاه الشارع، وهو في مقام البيان ولم يبيّن إضافة الجزء أو الشرط شرعاً للموضوع الكامل عرفاً.

هذا كلّه لو قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب.

أمّا لو قلنا بأنّها موضوعة للمسبّبات فهل يمكن التمسّك بالإطلاق لنفي الجزء أو الشرط المشكوك ؟

يظهر من البعض أنّه يميل للتمسّك به؛ لأنّ المسبّبات اعتبارات عرفيّة، فالبيع موضوع للمبادلة عند العرف، وهي المسبّب، فقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ معناه أحلّ المبادلة العرفيّة، وهي لها أسبابها، ومعنى إمضاء المعاملة والمبادلة إمضاء أسبابها؛ إذ لا معنى لإمضاء المسبّب من دون إمضاء أسبابه؛ لأنّه لا يمكن تحقّق المسبّب بدون السبب، فلو علمنا بأسبابها العرفيّة، والشارع قد أمضاها بتوسّط إمضاء مسبّباتها، لذلك نتمسّك بالإطلاق حين الشكّ في إضافة جزء أو شرط شرعيّ؛ لأنّه لو كان يريد الإضافة لبيّنه، ومع عدم البيان يكشف عدم دخله شرعاً في المعاملة.

وقد أشكل المحقّق النائينيّ(١) على ذلك: بأنّ نسبة الصيغة والإيجاب والقبول للمبادلة والاعتبارات كنسبة الآلة لذي الآلة، وليست كنسبة الأسباب للمسبّبات؛ لأنّ من خصائص السبب والمسبّب أن يكون لهما وجودان: أحدهما اختياريّ والآخر غير اختياريّ، فإمضاء أحدهما لا يستلزم إمضاء الآخر مع كونهما وجودين

(١) كتاب المكاسب والبيع (تقرير بحث النائينيّ) للآملي: ١: ١١٣.

متغايرين، مثل الإلقاء في النار والاحتراق، فالإلقاء اختياريّ، والاحتراق غير اختياريّ، وإرادة الإنسان إنّما تتعلّق بالأسباب لأنّها اختياريّة مقدورة، وأمّا المسبّب فإنّه غير مقدور للإنسان لأنّه فعل النار، فلا تتعلّق به الإرادة، وبما أنّ أحدهما ينشأ من الآخر، ويختلفان في السنخيّة، وهي المقدوريّة وعدمها، فإمضاء أحدهما لا يستلزم إمضاء الآخر؛ لأنّهما وجودان، فيمكن للشارع أن يقول أُريد المسبّب وهو الاحتراق، ولا أُريد سببه وهو الإلقاء، وإنّما اجعل سبباً آخر لهذا المسبّب، فيمضي أحدهما دون الآخر.

والمحقّق النائينيّ ﷺ(١) يذهب إلى أنّ نسبة العقود لمنشئاتها ليست كنسبة الأسباب لمسبّباتها، بل كنسبة الآلة لذيها؛ لأنّ هذه الصيغ ليست الموجودة لمنشئاتها، وإنّما الموجد لها إرادة الإنسان واعتباره، وأمّا هذه الصيغ فهي آلات فحسب لتلك الإرادة والاعتبار، والآلة وذوها وجود واحد، كما في حركة القلم والكتابة، فإنّ حركة القلم آلة لإحداث الكتابة، وبما أنّهما وجود واحد، فكما أنّ حركة القلم اختياريّة كذلك الكتابة، لأجل اتّحادهما وجوداً، فكما تنسب حركة القلم للإنسان كذلك الكتابة، وكلاهما مقدور، ولكن لو كان المراد من الآلة هي القلم، بحيث تكون آلة لتحريك الإنسان وإرادته، فلا يفهم معنى لوحدة القلم والكتابة وجوداً، ولعلّ مقصود المحقّق النائينيّ ﷺ من الآلة هي حركة القلم.

إذن ففي السبب والمسبّب بما أنّ المسبّب غير مقدور، فلا تتعلّق به الإرادة؛ إذ لا بدّ أن يكون متعلّقها مقدوراً. نعم، هذا يتصوّر في الآلة وذيها، وبما أنّهما شيء واحد، فليست الكتابة إلّا حركة القلم، فإذا كانت حركة القلم مقدورة فالكتابة مقدورة؛ لأنّهما وجود واحد، لا وجودان مستقلّان لتكون الإرادة بأحدهما غير مرتبطة بإرادة الآخر، فإنّهما وجود واحد، فإذا تعلّقت الإرادة بأحدهما فإنّها

---

(١) كتاب المكاسب والبيع (تقرير بحث النائينيّ) للآملي: ١: ١١٤.

تتعلّق بالآخر.

ولكن نلاحظ عليه:

١ ـ بأنّنا حتّى لو قلنا إنّهما من قبيل السبب والمسبّب فيمكن تعلّق الإرادة بالمسبّب؛ وذلك لأنّ المقدور بالواسطة مقدور، فإنّه وإن لم يكن المسبّب مقدوراً بنفسه، ولكن واسطته مقدورة، وهذا يكفي في مقدوريّة المسبّب وتعلّق الإرادة به.

٢ ـ إنّ القول بأنّ الآلة وذيها وجود واحد، دعوى ينكرها الوجدان؛ لأنّه بالوجدان فإنّ حركة اليد غير الكتابة؛ لأنّ الكتابة نتيجة حركة اليد لا هي نفسها، فإذا كان إمضاء أحدهما لا يستلزم إمضاء الآخر لتعدّد الوجود في السبب والمسبّب، وكذلك الأمر في الآلة وذيها لتعدّدهما وجوداً.

أمّا القول بأنّ الوجود التكوينيّ لا يكون سبباً لوجود اعتباريّ، فيلاحظ عليه أنّ قوله: (بعت) و(قبلت) هو وجود خارجيّ تكوينيّ؛ لأنّ كلّ لفظ هو وجود تكوينيّ قد أوجد وجوداً اعتباريّاً، وكان سبباً لوجوده، وهو العلاقة بين الإنسان والمبيع أو المبادلة.

بالإضافة لذلك فهنا إشكال جذريّ، وهو ما ذكرناه، بأنّ الأسباب الشرعيّة ليست أسباباً طبيعيّة، وإنّما هي بمعنى (الإناطة)، كما ذكرنا في أنّ الشارع أناط وجوب الصلاة بالزوال، ولكنّنا انتزعنا منها عنوان السببيّة، فالسببيّة انتزاعيّة لا حقيقيّة، وكذلك الأمر هنا، فقد جعل الأمر الاعتباريّ كالمبادلة على تقدير قوله: (بعت) و(قبلت)، أي أناط الشارع بها، فالشارع ربط بين شيئين: بين الصيغة والاعتبار، فالمهمّ في الجواب أنّ البيع ليس اختراعاً شرعيّاً، لذلك يمكن التمسّك بالإطلاق لنفي دخل المشكوك في الماهيّة والمفهوم والمسمّى.

أقسام الأجزاء والشرائط

وتعرّض صاحب الكفاية بعد ذلك لما يدخل من الأجزاء والشرائط في محلّ النزاع[1].

فتارة يكون الشيء من مقوّمات الماهيّة والمسمّى، فيسمّى بـ(الجزء) كالركوع.

وقد يكون خارجاً عن مقوّمات الماهيّة، إلّا أنّ تحقّق الماهيّة خارجاً لا يتمّ إلّا بمقارنتها لهذا الشيء أو سبقها أو تأخّرها عنه، كالطهارة والتستّر، وهو (الشرط).

وقد يكون الشيء أجنبيّاً عن الماهيّة وتحقّقها، إلّا أنّه بوجوده يوجد مصداق للماهيّة، وبانعدامه ينعدم المصداق لها، ولكن بصورة لا يمنع من تحقّق الماهيّة خارجاً بوجود ومصداق آخر، كصلاة الجماعة والفرادى، فالصلاة في الجماعة مصداق ويزيد من ثواب الصلاة، وهذا القسم تارة يكون دخوله بمنزلة دخول الجزء، وقد يكون بنحو الشرط.

وقسم ثالث يكون الواجب ظرفاً له ويكون مستحبّاً في واجب، فلو لم تكن في الواجب لم يكن مستحبّاً، فيكون الواجب ظرفاً له، كالقنوت في الصلاة، فلو جاء بالقنوت في غير الصلاة لم يكن مستحبّاً، ولكن دخوله في الصلاة لا يزيد من ثوابها بما هي صلاة ؛ لأنّها لها ثوابها الخاصّ، وإنّما الثواب للقنوت خاصّة، لو جاء به في الصلاة، فلا يزيد في ماهيّة الصلاة ولا ثوابها.

هذه هي الأقسام، فأيّ قسم منها دخيل في صحّة الصلاة ؟

---

(١) كفاية الأُصول : ٣٤.

لا شكّ بأنّ الجزء والشرط ، أي القسم الأوّل والثاني دخيلان في الصحّة ، ولكن هل يدخلان في التسمية ؟

أمّا بالنسبة للجزء ، فأنّ من أخلّ به لم يتحقّق مسمّى الصلاة ، فهو داخل في التسمية بلا إشكال[١].

وأمّا الشرط ، فذكر صاحب الكفاية ﵀[٢] أنّ هناك خلافاً بين العلماء حوله ، فبعضهم أدخله في التسمية ، وبعضهم لم يدخله[٣] ، ورأي صاحب الكفاية[٤] ـ كما هو رأي جملة جماعة من المتأخّرين[٥] ـ أنّه داخل في التسمية ؛ لأنّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح ، فالمسمّى الصحيح والشرط داخل في الصحّة ؛ لأنّ الشرط جزء (تقيّداً) لا (قيداً) ، فتقييد الطهارة داخل في صحّة الصلاة ، لا نفس الطهارة ، فلا يمكن تحقّق سائر أجزائها إلّا عن طهارة والتستّر ليس جزءاً بنفسه ، وإنّما الجزء هو (تقيّد) الصلاة بها ؛ لأنّ الماهيّة مؤلّفة منه ومن سائر الأجزاء .

فالجزء الدخيل في الماهيّة وتحقّقها داخلان في محلّ النزاع .

أمّا بالنسبة لما يدخل في المصداق كالجماعة ، فهو غير داخل ؛ لأنّه لم يصلّ جماعة ، فيمكن تحقّق الماهيّة في فرد آخر وهو الانفراد ، وإن فقدت مزيّة الجماعة ، ولكن لا يخلّ بالتسمية أو الصحّة .

وأمّا ما تكون الصلاة ظرفاً له ، فلا يخلّ فقده في الصلاة لا ماهيّتها ولا تحقّقها ولا مزيّتها .

---

(١) انظر هداية المسترشدين : ١٣٣ و ١٣٤ .

(٢) كفاية الأُصول : ٢٨ .

(٣) بدايع الأفكار : ١٣٣ و ١٣٤ .

(٤) كفاية الأُصول : ٣٩ و ٤٠ .

(٥) الفصول الغرويّة : ٤٨ . مطارح الأنظار : ١٠٦ . تقريرات الميرزا المجدّد الشيرازيّ : ١ : ٣٤٧ .

وكان من الأنسب ذكر هذا البحث في مدخل بحث الصحيح والأعمّ لا في خاتمته، وربّما أشار إليه فيما سبق.

الاشتراك

ويبحث صاحب الكفاية ﷺ عن المشترك، هل أنّه ممكن أو واجب أو مستحيل.

والمراد منها الوقوعيّ لا الذاتيّ فلا يبحث هنا عن المستحيل الذاتيّ مثل اجتماع النقيضين، والواجب الذاتيّ مثل واجب الوجود، وأمّا الواجب الوقوعيّ، أي ما يجب وجوده في الخارج بوجود علّته، وكذلك المستحيل والممكن المراد منهما الوقوعيّ، وأمّا بالنسبة للإمكان الذاتيّ فالجميع متّفقون على أنّ الاشتراك ممكن ذاتاً.

ويبدو من تعاريفهم: أنّ المراد من المشترك ما يتعدّد فيه المعنى ويتّحد اللفظ، بمعنى تعدّد المعنى الموضوع له.

والظاهر من كلامهم أنّ المراد من المشترك ما يشمل المرتجل والمنقول المنطقيّين، ولا يختصّ بالمشترك المنطقيّ، فيدخلان أيضاً في المشترك الأُصوليّ.

آراء صاحب الكفاية ومناقشتها

يذهب صاحب الكفاية ﷺ بعد التسليم بإمكانه ذاتاً إلى أنّه ممكن وقوعاً، واستدلّ عليه:

١ ـ إنّه واقع خارجاً، والوقوع الخارجيّ أهمّ ما يستدلّ عليه في باب اللغات، فنرى المشترك اللفظيّ موجوداً في قواميس اللغة، حيث يوجد لفظ واحد مستعمل في معانٍ متعدّدة، وليس الاستعمال فيها من المشترك المعنويّ، بأن يوجد جامع كلّيّ بين تلك المعاني، وقد وضع اللفظ لذلك الجامع الكلّيّ، والمعاني مصاديقه،

كوضع اللفظ (للإنسان) وله مصاديق متعدّدة من أفراده كزيد وعمرو، بل اللفظ وضع لمعانٍ متعدّدة لا جامع بينها كلفظ (العين) وضع لمعانيه المتغايرة.

٢ ـ التبادر؛ لأنّه يتبادر من لفظ (جون) ـ مثلاً ـ الأبيض والأسود، وهو يكشف عن وضعه لهما.

٣ ـ عدم صحّة السلب، فلا يمكن سلب (جون) عن الأسود، فنقول جون ليس بأسود، أو الأبيض ليس بجون.

ولكن إذا قلنا بالوجوب أو الامتناع فلا تصل المرتبة للتبادر؛ لأنّه مع القول بوجوبه فلا بدّ من وقوعه، ولا موجب للاستدلال عليه، وكذلك لو قلنا باستحالته.

وكان من الأنسب على صاحب الكفاية ﷺ أن يحرّر البحث على أساس الوجوب والامتناع.

أدلّة القائلين بالاستحالة والامتناع

ذكر صاحب الكفاية ﷺ أدلّة القائلين باستحالة الاشتراك اللفظيّ.

وأنّ وضع الاشتراك منافٍ لحكمة الوضع؛ لأنّ المقصود من الوضع إيجاد نوع من التفاهم بين البشر، والتعبير بوضوح عن مقاصد المتكلّم للآخرين، فإذا وضع اللفظ مجملاً فهذا نقض للغرض؛ لأنّ الإجمال لو سرى لمعنى اللفظ كان وجود اللفظ كعدمه، وبما أنّ الوضع صدر من حكيم، فالحكمة تقتضي صدور لفظ غير مجمل بل يعبّر بوضوح عن المعنى، وفي الاشتراك لا يتمّ ذلك لأنّه لو استعمله مع القرينة فهو تطويل بلا طائل؛ لأنّ القرينة لا تفيد معنىً جديداً ولا أنّها تتضمّن معنى الكلمة، لذلك فإنّ الحكمة تقتضي وضع لفظ يدلّ على معناه بدون قرينة لئلّا يلزم التطويل بلا طائل، وإن استعمله بلا قرينة، فيلزم منه الإخلال بالغرض؛ لعدم تعبيره بوضوح عن المعنى.

يجيب صاحب الكفاية ﷺ: ما المانع أن يأتي بالمشترك مع قرينة موضّحة،

ومع وجودها يزول إجمال اللفظ ، فالإخلال بالحكمة لا يلزم دائماً ؛ لأنّه لو كانت القرينة أيضاً مجملة للزم الإخلال بالغرض ، أمّا لو كانت موضّحة للمقصود فلا إخلال ، بأن كانت واضحة .

بالإضافة إلى أنّ الإجمال قد يكون في نفسه مقصوداً للمتكلّم ، بل ربّما توقّفت عليه حياته ، فابن الجوزيّ لمّا سُئل عن الخليفة بعد النبيّ ﷺ أجاب : مَن كانت ابنته تحته(١) ، وهو مجمل .

وربّما يقال : إنّ الاشتراك محال في القرآن الكريم دون غيره ؛ لأنّه لو ورد المشترك في القرآن الكريم فإن جاء به مع القرينة لزم منه التطويل بلا طائل ، كما ذكرنا ، أمّا لو أغفلها فيكون الكلام مجملاً ، وكلاهما مخالف للإعجاز البلاغيّ القرآنيّ ، فخصوصيّة الإعجاز في القرآن الكريم تقتضي تميّزه عن سائر أنواع الكلام .

والحقّ أنّ ما ذكره ـ بأنّ استعمال اللفظ المشترك مع القرينة يلزم منه التطويل ـ بلا طائل ولا فائدة ، أوّل الكلام ؛ لأنّه قد تفيد القرينة فائدة جديدة غير معنى اللفظ ، ويسمّى في البلاغة بـ(الإطناب) ، كما في سؤال موسى عليه السلام : ﴿**وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ**﴾ فأجاب عليه السلام : ﴿**هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي**﴾(٢) ، فإطالة الكلام مع المحبوب تستدعي الإطالة ، بل قد يضاف معنى جديد لمعنى المشترك ، بالإضافة إلى أنّ القرآن الكريم يصرّح بوجود (المتشابه) فيه ، وهو ما كان مجملاً ؛ لأنّه قد يكون الإجمال مقصوداً في القرآن الكريم بذاته ، كما في بدايات بعض السور ، مثل ﴿**كهيعص**﴾(٣) ، فكون الإجمال مخالفاً للإعجاز والحكمة أوّل الكلام .

---

(١) وفيات الأعيان : ٣ : ١٤١ و ١٤٢ .

(٢) طه ٢٠ : ١٧ و ١٨ .

(٣) مريم ١٩ : ١ .

ثمّ تعرّض صاحب الكفاية ﷺ للقائلين بوجوب الاشتراك[١]: وممّا يجدر ذكره أنّ هذا النزاع بين العلماء قديم، حيث وجدت هذا النزاع والأدلّة نفسها في الكتب الأُصوليّة السابقة، أمثال الأحكام للآمديّ، فقد ادّعى القائلون بوجوب الاشتراك أنّ المعاني غير متناهية بينما الألفاظ متناهية، ووضع المتناهي لغير المتناهي مستحيل، فلا بدّ من اللجوء للاشتراك حتّى يسدّ حاجاتنا في مجال التفاهم والتعبير عن المعاني لتستوعب الألفاظ المعاني اللّا متناهية، وإلّا لو لم نأخذ بالاشتراك فسوف تبقى الكثير من المعاني والحاجات والمقاصد بلا ألفاظ تعبّر عنها.

ولم يناقشهم صاحب الكفاية ﷺ في تناهي الألفاظ، بل أقرّهم على ذلك، فبما أنّ الواضع سواء كان فرداً واحداً مثل يعرب بن قحطان، أم مجموعة من الناس متناهون، فما صدر منهم لا بدّ أن يكون متناهياً، فالأوضاع متناهية.

ولكن يناقشهم صاحب الكفاية ﷺ بكفاية الوضع المتناهي، فإنّنا حتّى لو سلّمنا أنّ الأوضاع غير المتناهية، والواضع هو الله تعالى اللّامتناهي، ومع ذلك لا حاجة للألفاظ غير المتناهية، على اعتبار أنّ اللغة وليدة الحاجة، وحاجات البشر متناهية، وليس لنا حاجة لمعرفة جزئيّات الأسماء، واسم كلّ حبّة من الرمل، فحاجاتنا متناهية لأنّنا متناهون، وإنّما نحتاج للوضع واللفظ بمقدار حاجاتنا، وما يلائمها من المعاني محدودة، فالألفاظ أيضاً محدودة، واللغة وضعت لسدّ الحاجة، وحاجاتنا الفعليّة متناهية، فالألفاظ المتناهية ناهضة بهذه الحاجات.

وبعد ذلك ناقش في كون المعاني غير متناهية، بل إنّها متناهية بتناهي كلّيّاتها، فإنّ الجزئيّات وإن كانت غير متناهية فكلّ الإنسان ـ مثلاً ـ تنطوي تحته الكثير من الأفراد والمصاديق، ولكن وضع لفظ (إنسان) يغني عن وضع الألفاظ لآلاف

---

(١) كفاية الأُصول: ٧٤.

الملايين من الأفراد ، وكذلك نضع لفظ (الرمل) وهو يغني عن وضـع اللـفظ لكـلّ حبّة من الرمل ، والكلّيّات متناهية محدودة ، وكذلك لفظة (الشيء) و (المـمكن) فإنّها تتّسع لجميع الموجودات . إذن فحاجاتنا يستوفيها وضع الألفـاظ للكـلّيّات ، ولا تتوقّف على وضع الألفاظ للجزئيّات .

ثمّ تنازل صاحب الكفاية ﷺ عن ذلك وذكر بأنّنا لو سلّمنا أنّ المعاني غير متناهية ، ونحتاج للتعبير بالألفاظ عنها ، ولكن لدينا وسائل أُخرى غير الاشتراك للتعبير عنها ، كالمجاز ، فهي توفي بحاجاتنا دون الاحتياج لوضع الألفاظ لكلّ معنى .

وقد طرح بعض أساتذتنا رأياً في هـذا المـجال ، وربّـما وجـد مـثل هـذا الرأي في بعض كتب القدامى ، فذهب إلى أنّنا ننكر كون الألفاظ متناهية ، فإنّ الحـروف وإن كانت متناهية وهي (٢٨) حرفاً ، ولكن يمكن أن يؤلّف منها كلمات غير متناهية بضمّ حرف لآخر ، أو تقديم أحدهما على الآخر أو تأخيره بـمختلف التـراكـيب ، كما أنّ الحركات تؤدّي لتعدّد الكلمات ، وكذلك اختلاف الهيئات وأمثالها ، وأقرب ما يمثّل له بالأعداد ، فإنّه ليس عـندنا إلّا عشـرة أعـداد ، ولكـن يـمكن أن نـصنع منها أعداداً لا متناهية بإضافة بعضها للآخر ، أو بـإضافة الأصـفار فـيتضاعف هـذا العدد إلى ما لا نهاية ، ولا يقف عند حـدّ ، وكـذلك الحـروف ، فـيمكن أن نـتصوّر لغة غير متناهية .

إذن فالمعاني غير متناهية ، وكذلك الألفاظ[1] .

ولكن يشكل عليه : بأنّ قياس الحروف على الأعداد مع الفـارق فـإنّه يـمكن تصوّر عدد يشتمل على آلاف آلاف الملايين مع تعدّد الأصفار بكثرة ، وأمّا الكلمة العرفيّة فلا يمكن أن تتجاوز ثمانية حروف ، فلا يمكن أن نتصوّر كـلمة لهـا مـعنى عرفيّ مشتملة على حروف أو حركات وهيئات غير متناهية ، بل ليس لدينا كلمة

(١) محاضرات في أُصول الفقه : ١ : ٢١١ .

عرفيّة مؤلّفة من (٢٨) حرفاً، وتأليف كـلمة تـتألّف مـن سـطر أو سـطرين أو أكـثر ممّا يخالف طبيعة استعمالاتنا، وطبيعة اللـغة العـربيّة، وقـد أُجـريت إحـصاءات جديدة قامت بها جامعة الكـويت مـن خـلال العـقل الألكـترونيّ تـوصّلت إلى أنّ اللغة لا تتجاوز (٢٠٠) ألف كلمة، فلو أُريد التوسّع مثلاً فلا يمكن أن تـتجاوز (٥) ملايين كلمة، فكلّما نتصوّره من الكلمات والألفاظ فإنّها محدودة متناهية، فقياسها على الأعداد مع الفارق لأنّه يمكن تصوّر عدد مؤلّف من مئات الأصفار، وأمّا ضمّ حروف متعدّدة فلا يسمّى كلمة، فالكلمات متناهية، فالألفاظ محدودة والمـعاني غير محدودة.

تحديد الواضع

وأمّا ما ذهب إليه صاحب الكفاية ﷺ من كون الأوضاع متناهية، فيشكل عليه: بأنّ تقويم هذا الرأي متوقّف على معرفة الواضع.

فإن قلنا بأنّه شخص معيّن مثل يعرب بـن قـحطان مـثلاً، أو جـماعة مـحدودة معيّنة، عاشت في فترة معيّنة وانقرضت، وكلّ ما يـحدث بـعد ذلك مـن أوضـاع فإنّه أجنبيّ ودخيل على اللغة، فعلى ذلك يـمكن القـول بـأنّ الأوضـاع والألفـاظ متناهية لمحدوديّة الوضّاع وتناهيهم.

أمّا لو قلنا إنّ الواضع هو الله تعالى، أو أنّ الوضع هو برزخ بين الجعل التكوينيّ والتشريعيّ، وليس أحدهما، فـليس وضـع الألفـاظ للـمعاني مـن قِـبل الله تـعالى ابتداءً ليكون الوضع كلّه تكوينيّاً، ولا هو وضـع تشـريعيّ، بـعث بـه الأنـبياء عليهم السلام ليبيّنوا للناس الألفاظ، بل إنّه قد أودع فـي فـطرة البشـر وطـبيعته إبـداع الألفـاظ، فالألفاظ ناشئة من تلك الطبيعة الإنسانيّة المودعة من قِبل الله في أعماق البشر.

وقد ذكرنا ـ في بحث الوضع ـ أنّ اللغة ظاهرة اجتماعيّة ويشترك فـي تكـوينها البشر على امتداد التاريخ وليست مختصّة بفرد، بأن تكون من وضع شخص معيّن

في التاريخ، والبشر بحكم وجوده وطبيعته ينطوي على التفاهم، وكلّ إنسان يريد التعبير عمّا في نفسه من مقاصد للآخرين، فالمعاني غير متناهية خارجاً، والبشر وإن كان في وقتٍ مّا محدوداً في حاجاته، حين كان يعيش في الصحراء، وليس أمامه إلّا السماء والأرض والشياه والأشجار وأمثالها، وهذه هي حاجاته وهي محدودة، ولكن بعد ذلك على امتداد التاريخ، وبعد تطوّره وتحضّره استجدّت حاجات ومعانٍ في كلّ فترة، فالمعاني والحاجات تتزايد وتتكاثر إلى يوم القيامة، وتحتاج لألفاظ تعبّر عنها، لذلك يمكن لنا أن نتعقّل (وجوب) الاشتراك.

فقد جدّت علوم احتاجت لمصطلحات وألفاظ لأنّها تبتكر معاني تحتاج لوضع ألفاظ لها، من أجل تفهيمها للآخرين، لذلك يمكن القول بوجود ألفاظ مشتركة في العلوم المختلفة كالفيزياء والأحياء والجيولوجيا وأمثالها، فقبل علم النحو مثلاً لم يحتاجوا لألفاظ النحو، ولكن بعد حدوثه احتاجوا لألفاظ تناسب الآراء النحويّة الجديدة، فاحتاجوا للألفاظ، وبما أنّه لا يمكن أن نتصوّر اللفظة ذات الملايين الحروف لنقول بعدم تناهي الألفاظ، لذلك لا بدّ من اللجوء للاشتراك، فنلاحظ ـ مثلاً ـ وجود لفظة واحدة تدلّ على معانٍ متعدّدة في علوم ومجالات متعدّدة، كالسيّارة مثلاً حيث وضعت ونقلت لهذا المعنى الجديد، وقد ذكرنا بأنّ المشترك يشمل المشترك والمنقول أيضاً. إذن فالمعاني متطوّرة، متجدّدة، في تزايد مستمرّ، والألفاظ محدودة.

وجوب الاشتراك

ثمّ إنّ القول بتناهي الأوضاع إنّما يتمّ فيما لو قلنا بأنّ الواضع شخص معيّن أو جماعة معيّنة من الناس، محدودة في فترة زمنيّة.

ولكنّنا قلنا إنّ اللغة ليس لها واضع معيّن، فهي ظاهرة اجتماعيّة ـ كما دلّ

على ذلك علم الاجتماع ـ فعمليّة الوضع تحصل بصورة تلقائيّة حتّى من غير إرادة، فكلّ شيء كان يشاهده الإنسان آنذاك كان يصدر صوتاً تلقائيّاً كالحيوانات، وبعد ذلك وضعت الألفاظ للمعاني، والمعاني لا متناهية، والألفاظ لا متناهية؛ لأنّ الواضعين لا متناهون، وموجودون إلى يوم القيامة، ولم يحصروا في زمان معيّن، والوضع يتبع الحاجة، وتبقى اللغة والأوضاع مستمرّة ليوم القيامة لتجدّد الحاجات. إذن فلدينا واقع معاش، نضطرّ معه للاشتراك، وليس المراد من القول (بوجوب الاشتراك) إلّا هذا الاضطرار؛ لأنّ حاجاتنا أكثر من ألفاظنا الفعليّة.

إذن فنحن نذهب لوجوب الاشتراك بهذا المعنى الوقوعيّ.

وأمّا ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ بأنّ اللغة وليدة الحاجة(١)، فهو رأي صحيح، ولكن هل أنّ حاجاتنا منتهية أم لا؟ فنحن لو أرّخنا اللغة في زمن معيّن، كما لو حدّدناها بحدود البادية، فحاجات أهل البادية محدودة، ولكن المفروض أنّ الحاجات لا تتحدّد بها، بل تشمل غيرها، والحاجات متولّدة ومتطوّرة ومتكاثرة، وكلّما يمتدّ عمر الإنسان تتولّد حاجات جديدة تحتاج لألفاظ تعبّر عنها، فالحاجات تتولّد ما دام هناك بشر، وتأبى عن الإحصاء والحصر.

أمّا ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ بأنّ المعاني الكثيرة يمكن أن يعبّر عنها بألفاظ توضع للكلّيّات، والكلّيّات متناهية، فيستغنى بوضع الألفاظ للكلّيّات عن وضعها للجزئيّات.

وهذا القول صحيح في حدوده، وخاصّة لو كانت الكلّيّات من الأجناس العالية، أمثال (موجود)، (ممكن)، (شيء)، حيث تنطوي تحتها جميع الموجودات وتشملها، ولكن ما تتطلّبه حاجاتنا الفعليّة جنس الأجناس أو الأجناس العالية فحسب، بل الجزئيّات أيضاً ما نحتاج إليها حاجة فعليّة، فكلّ ولد من الأولاد عندما

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٥.

يولد يحتاج للفظ من الأعلام يوضع له، وكذلك الكلّيّات متكاثرة؛ لأنّ هناك كلّيّات تشمل مصاديق معيّنة، فكلّ كلّيّ هو قدر جامع لعدد محدود، كالأعداد، فإنّها وإن كانت غير متناهية ولكن كلّ عدد أو كلّ مرتبة من الأعداد تعتبر كلّيّاً تشمل مجموعة من المصاديق كالعدد (أحد عشر) فهو كلّيّ ينطبق على مصاديقه، فالأعداد لا متناهية، وكذلك كلّيّاتها لا متناهية.

إذن فإذا أُريد من الكلّيّات الأجناس الكلّيّة فإنّه وإن صحّ كونها متناهية ولكنّها لا ترتبط بحاجاتنا كثيراً؛ لأنّنا محتاجون للتعبير عن الجزئيّات، أو الكلّيّات الأصغر منها، وأمّا إذا أُريد منها الكلّيّات الإضافيّة، وهي التي تكون مرتبتها أشمل من مرتبة الجزئيّات الخارجيّة الحقيقيّة، وأقلّ مرتبة من الأجناس العالية، وتنطبق على مجاميع من الجزئيّات، وهي في الغالب محلّ ابتلائنا وحاجاتنا، فإنّها غير متناهية أيضاً كالجزئيّات، وأمّا ألفاظنا فإنّها محدودة لا تتّسع لأمثال هذه الكلّيّات ولا للجزئيّات، فمثلاً: لو أردنا وضع ألفاظ وأسماء متغايرة لجميع أبناء البشر إلى يوم القيامة فلا تتّسع لها الألفاظ والأسماء الموجودة، كذلك نضطرّ للاشتراك.

ثمّ ذكر صاحب الكفاية ﷺ بأنّه يكفي المجاز للتعبير عن المعاني، ولا نحتاج معه للاشتراك.

ولكن الظاهر أنّه أجاب عنه بقوله: «فافهم»(١)، ولعلّه إشارة إلى أنّ الاستعمال المجازيّ يحتاج للمناسبة وهي لا تتوفّر في كلّ معنى، بالإضافة إلى أنّه إنّما يلجأ للمجاز في المجالات البلاغيّة والأدبيّة، وأمّا في المجالات والاستعمالات العلميّة التي تحتاج للأُسلوب العلميّ المحدّد الدقيق فلا مجال للمجاز فيها.

إذن فنحن مضطرّون للاشتراك لسدّ حاجاتنا، ويكفينا في وجوبه أنّ الألفاظ أقلّ من المعاني.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٥.

بالإضافة إلى أنّ المجامع والهيئات اللغويّة أو العلميّة التي تضع المصطلحات لآرائها ومسائلها لو أجرت إحصائيّة حول المصطلحات التي تضعها العلوم في مختلف المجالات، كالجيولوجيا وعلم الأحياء والفيزياء والكيمياء وأمثالها، لرأينا كثيراً أنّ لفظة واحدة استعملت في أكثر من علم، ووضعت لأكثر من معنى.

كيف نشأ الاشتراك؟

وهناك بحث وخلاف بين العلماء، وأنّه كيف نشأ الاشتراك؟ مع ما ذكر بأنّ الاشتراك مخالف لحكمة الوضع.

ولكن يلاحظ على مثل هذا البحث والخلاف إنّما يكون له مبرّره العلميّ، وإنّما نحتاج إليه لتعليل الاشتراك، والبحث عن فلسفته، فيما لو قلنا بأنّ الواضع شخص معيّن.

أمّا لو قلنا استناداً للواقع التاريخيّ والنظريّات الاجتماعيّة، بأنّ اللغات إنّما تتولّد من الحاجات، حيث يضع الإنسان لكلّ حاجة لفظها، وكلّ قبيلة مثلاً وضعت ألفاظها للمعاني والحاجات التي ولدت عندها دون توجّه للقبيلة الأُخرى، ولكن بعد ذلك في مرحلة تدوين اللغة أمثال الخليل أو صاحب لسان العرب أو القاموس حيث أراد وضع قاموس اللغة، تنقل بين القبائل ليبحث عن الألفاظ ومداليلها ومعانيها، فرأى مثلاً أنّ لفظة واحدة قد وضعتها القبائل لمعاني متعدّدة، ودوّن كلّ ذلك في قاموسه دون أن ينسب كلّ وضع لقبيلته، حيث لم يكن هناك تنسيق بين القبائل آنذاك في عمليّة الوضع، كما هو الحال في عصرنا الراهن حيث يوجد مثل هذا التنسيق بين المجامع اللغويّة الحديثة، فإنّ كلّ مجمع لو أراد أن يضع لفظاً لمعنى فإنّه يتّصل بالمجمع الآخر ليرى هل وضع ذلك اللفظ لمعنى، فإن كان قد وضعه لمعنى فلا يضعه المجمع لمعنى آخر، أو أنّه يستعمله في نفس المعنى الذي وضعه المجمع الأوّل، حتّى يتجنّبوا الاشتراك في مجال الاستعمال،

أمّا آنذاك فلم يكن بين القبائل مثل هذا التنسيق ، حتّى لا تضع قبيلة ما وضعته الأُخرى ، بل إنّ كلّ قبيلة تضع اللفظ لمعنى باستقلاليّة تامّة ، ولكن في حدود اللغة العربيّة وحروفها وألفاظها ، وبعد ذلك عند تدوين اللغة وجمعها ظهر الاشتراك كوجود طبيعيّ .

ونلاحظ في عصرنا وجود الاشتراك بصورة طبيعيّة في اللهجات العاميّة ، فلو أجرينا إحصائيّات للهجات العاميّة لرأينا أنّ هناك الكثير من الألفاظ المشتركة فيها ، وربّما تكون هناك لفظة واحدة تستعمل في إحدى اللهجات في معنى حسن ، بينما في لهجة أُخرى تستعمل في معنى قبيح ، والسبب في حدوث الاشتراك هو ما ذكرنا من عدم التنسيق بين الواضعين والمستعملين ، فإنّ الاشتراك ينشأ من تباعد الواضعين وعدم التنسيق بينهم بالمعنى الذي ذكرناه .

أمّا ما ذهب إليه أحد أساتذتنا بأنّ الاشتراك يمكن تحقّقه صحيحاً من شخص واحد ، كوضع الأب اسماً واحداً لجميع أولاده ، كالإمام عليّ عليه السلام ، أو الإمام الحسين عليه السلام ، فيضع لفظاً واحداً لمعانٍ متعدّدة .

وهذا الرأي صحيح في نفسه ، لولا الواقع التاريخيّ والاجتماعيّ الذي ذكرناه في نشأةِ اللغة ، وعدم وجود واضع معيّن ، بل اللغة ظاهرة اجتماعيّة مستمرّة ما دام هناك بشر وحاجات ، وبعد ذلك دوّنت اللغة كما ذكرنا ، ينتقل اللغويّين بين العرب ، والظفر بألفاظ مشتركة لمعانٍ متعدّدة ، وربّما كان بين هذه المعاني المتعدّدة قدر جامع ، وربّما لا يكون بينها قدر جامع كما في الأضداد ، وقد أُلّفت كتب في باب الأضداد .

إذن فالرأي الصحيح هو (وجوب) الاشتراك ، وجوباً وقوعيّاً ، ويكفينا في الدليل عليه أنّ وضع اللغة لا يتحدّد بواضع معيّن ، والألفاظ أقلّ من الحاجات والمعاني .

الترادف

لم يتعرّض صاحب الكفاية ﷺ للترادف، ومن الجدير التعرّف عليه، بينما تعرّض له القدماء وكذلك المحقّق النائينيّ ﷺ[١]، حيث وسّعوا النزاع للاشتراك والترادف.

والترادف عكس الاشتراك، حيث يكون فيه المعنى واحداً، والألفاظ متعدّدة.

وهناك نزاع حول الباعث والسبب في ظهور الترادف؟

فلماذا يضع الواضع لمعنى واحد ألفاظاً متعدّدة؛ لأنّ الواضع حكيم، فما فائدة وضع لفظ ثانٍ لمعنى قد وضع له اللفظ؟

وأجاب بعضهم على ذلك:

بأنّ البلاغة تقتضي وضع الترادف، فإنّ الإنسان لو أراد أن يكرّر معنى واحداً في جملة واحدة أو كلام واحد، فتكرار لفظ واحد مخالف للبلاغة، كما يلاحظ في الشعر، فإنّه لو كرّر لفظاً واحداً في قافية القصيدة فهو من عيوب الشعر، لذلك فالبلاغة تقتضي أن يأتي بعدّة ألفاظ لمعنى واحد.

ولكن على المبنى الذي اخترناه، وأنّ اللغة والأوضاع ظاهرة اجتماعيّة لا فرديّة، وأنّنا لسنا مختارين في عمليّة الوضع، وإنّما يحدث بصورة تلقائيّة، وأنّ الترادف والاشتراك وليدا أوضاع ليس بينها تنسيق، فكلّ فرد أو قبيلة أو أُمّة وضعت ألفاظها بصورة مستقلّة عن الأُخرى، فلم يضع الألفاظ شخص معيّن مختار ليسأل عن حكمة وضعه وفائدته.

نعم، لو كان الواضع واحداً كما نسبه البعض لله تعالى، أو ليعرب بن قحطان، فيحقّ لنا التساؤل عن فائدة الوضع وحكمته أو أنّه ليس له حكمة.

وقد حاول البعض تفسير الألفاظ المترادفة تفسيراً يخرجها عن الترادف، وأنّ

---

(١) أجود التقريرات: ١: ٥١.

لكلّ لفظ معنى غير الآخر، لو تأمّلناها بصورة دقيقة فالسيف مثلاً غير الصارم فـي معناه.

ولكن في هذه المحاولة تمحّل، ولا يصل الأمر إليها بعد أن ذكرنا بـأنّ الواقـع التاريخيّ والاجتماعيّ للغة والوضع يثبت وجود الترادف والاشتراك.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

من البحوث المتفرّعة على الاشتراك هذا المبحث، وهو استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى.

صور المسألة

وذكروا له عدّة صور ينطبق على بعضها استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وعلى بعضها الآخر لا ينطبق، ونستعرض هذه الصور:

١ ـ استعمال اللفظ في (جامع) بحيث يكون انطباق ذلك الجامع على أفراده من انطباق الكلّيّ على مصاديقه، فالمقصود من (عين) مثلاً (المسمّى بعين)، و(المسمّى بعين) كلّيّ له مصاديق متعدّدة.

٢ ـ أن يستعمل اللفظ كاستعمال النكرة، أي الفرد المردّد بين الأفراد المختلفة، فمثلاً حين يقول (جئني بإنسان) فالمراد من (إنسان) الفرد المردّد بين أفراد مختلفة، وكذلك (جئني بعين)، المراد من العين المردّد بين هذه العين أو تلك.

٣ ـ أن يستعمل اللفظ في المجموع بلحاظ المجموع، بحيث يكون كلّ معنى جزءاً للمجموع، مثل عشرة، حيث إنّ كلّ واحد جزء لها، فيستعمل (عين) ويريد منه مجموعة عيون.

٤ ـ أن يستعمل لفظ (عين) على نحو الاستقلال في معانٍ متعدّدة، وكأنّه قد كرّر اللفظ بعدد المعاني، ولم يستعمل اللفظ إلّا في واحد منها، فينحلّ الاستعمال الواحد في (عين) لاستعمالات متعدّدة، وكأنّه يكون لكلّ معنى استعمال مختصّ به.

وأمّا الصور الثلاث الأُول فقد ذهب العلماء إلى أنّه ليس في استعمالاتها محذور عقليّ.

ولكن هل هي من استعمال اللفظ في أكثر من معنى ؟

والحقّ أنّها أجنبيّة عن محلّ النزاع في استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وإنّما يختصّ هذا النزاع والبحث في الصورة الرابعة فحسب.

أمّا الصورة الأُولى، فإنّ اللفظ قد استعمل في (الجامع) وهو واحد، أي المسمّى، فلا يوجد هنا معانٍ متعدّدة واستعمالات متعدّدة، بل الموجود معنى واستعمال واحد.

وأمّا الصورة الثانية، أي استعمال اللفظ في النكرة، فإنّها كالصورة الأُولى، فقد استعمل اللفظ في الفرد المردّد، وهو معنى واحد، ولكن هذا المعنى الواحد خارج وفي مقام التطبيق يتردّد بين أكثر من معنى، وينطبق على الأكثر، فهو مستعمل في معنى واحد أيضاً.

والصورة الثالثة كذلك من باب استعمال اللفظ في معنى واحد؛ لأنّه بعد ضمّ معنى لآخر في وحدة ومركّب واحد، يكون عندنا معنى واحد، هو المجموع والمركّب والمعاني أجزاؤه، كالصلاة وضعت لعدّة أجزاء اجتمعت في مركّب واحد، وشكّلت وحدة، ومثل زيد حيث إنّه وجود ومركّب واحد له أعضاء متعدّدة، وهذا المجموع المركّب سُمّي باسم واحد، فإذا كان للمركّب عشرة أجزاء، فهذا لا يؤدّي لتعدّد المركّب، بل هو واحد، لذلك لو أضفنا للعشرة أو نقصنا منها عدداً، فلا تبقى عشرة، فهي شيء واحد، ولذلك في التكاليف المتعلّقة بالمجموع أو المركّب يوجد عصيان واحد وامتثال واحد، والملحوظ والمتعلّق فيها شيء واحد مؤلّف من عشرة أجزاء.

وأمّا الصورة الرابعة فهي موضع النزاع، كما لو استعملنا اللفظ في كلّ معنى

على انفراد وبصورة مستقلّة ، وكما لو كرّرنا اللفظة فيأتي بلفظة واحدة مع إرادة استعمالات متعدّدة منها .

ولكن هل أنّ الاستعمال حقيقيّ أو مجازيّ في الصور الثلاث ؟

أمّا الصورة الأُولى وهو استعمال اللفظ في الجامع ، كما لو كان الجامع هو المعنى الذي وضع له اللفظ ، فلفظ (إنسان) وضع للجامع ، وإذا كان كذلك فيكون الاستعمال حقيقيّاً ؛ لأنّه من استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له ، وأمّا لو كان لفظ (الإنسان) قد وضع للأفراد الخارجيّة مثل زيد وعمرو وخالد ولم يوضع للجامع الكلّيّ ، فيكون استعماله في الجامع استعمالاً مجازيّاً ؛ لأنّه استعمال في غير ما وضع له .

وأمّا الصورة الثانية ، فإن أُخذ الترديد جزءاً للمعنى المستعمل فيه ، فهذا الاستعمال خلاف المعنى الموضوع له ؛ لأنّ الموضوع له هو المعنى مقيّداً بكونه مستقلاً ، فلم يؤخذ الترديد جزءاً للمعنى الموضوع له ، لذلك يكون استعمال اللفظ في الفرد المردّد خلاف ما وضع له فيكون مجازيّاً .

وأمّا الصورة الثالثة ـ وهو استعماله في المجموع بلحاظ المجموع ـ فهو أيضاً استعمال في خلاف المعنى الموضوع له ؛ لأنّ الموضوع له هو كلّ فرد بوحدته واستقلاله ، فاستعماله بالمجموع إلغاء لقيد الوحدة ، فيكون استعمالاً مجازيّاً ، ربّما يصحّحه علاقة الكلّ بأجزائه ، وهي علاقة يقبلها الطبع .

إذن ففي هذه الصور لا محذور عقليّاً في صحّة الاستعمال .

الأقوال في المسألة

وإنّما النزاع في الصورة الرابعة كما ذكرنا ، هل يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى بالمعنى الانحلاليّ الذي ذكرناه ، فهل ينهض استعمال واحد بذلك ، كما لو كان اللفظ مسوقاً لبيان كلّ معنى فحسب بحيث يكون كلّ معنى ملحوظاً

استقلالاً باستعمال واحد أم لا يجوز ؟

وقد اختلفت آراؤهم في هذا الموضوع ، فهناك قول بالمنع مطلقاً (١) ، أي سواء في الإفراد أو التثنية أو الجمع (٢) ، أو النفي والإثبات ، وقول بالجواز مطلقاً ، وقول بالتفصيل ، فمنع في المفرد وأُجيز في التثنية والجمع (٣) ، أو المنع في الإثبات والإثبات في النفي (٤) .

---

(١) كفاية الأُصول : ٥٣ . أجود التقريرات : ١ : ٥١ . نهاية الدراية : ١ : ١٥٢ .

(٢) كفاية الأُصول : ٣٧ . محاضرات في أُصول الفقه : ١ : ٢٢٢ و٢٢٣ . منتهى الدراية : ١ : ١٩١ .

(٣) معالم الدين : ٣٢ و٣٣ .

(٤) ذهب الشيخ محمّد رضا الأصفهانيّ ـ من علمائنا المحقّقين (المتوفّى سنة ١٣٦٢هـ) ـ إلى وقوع استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى في آن واحد في كلام العرب ، واستدلّ على ذلك بالشواهد من كلامهم نثراً وشعراً ، والوقوع كما يقال أدلّ دليل على الإمكان ، وألّف في ذلك رسالة سمّاها (إماطة الغين عن استعمال العين في معنيين) ، وأشار لشواهده في كتابه (وقاية الأذهان) ، ومن الشواهد ما قاله الشاعر في مدح الرسول صلى الله عليه وآله :

المرتمي في دجى والمبتلى بعمى والمشتكي ظمأ والمبتغي دينا
يأتون سدّته من كلّ ناحية ويستفيدون من نعمائه (عينا)

فقد استعمل لفظ (العين) في أربعة معانٍ في استعمال واحد بيّنها البيت الأوّل .

ومنها قول الشاعر :

أي المكان تؤم ثمّ من الذي تمضي إليه أجبته (المعشوقا)

حيث إنّ المعشوق اسم لقصر المتوكّل ، وفيه معشوق الشاعر ، فاستعمل اللفظ في معنيين .

وغيرها من الشواهد العديدة التي ذكرها ، وتبنّى هذا الرأي بعض الأعاظم من المتأخّرين ، أمثال الشيخ عبدالكريم الحائريّ كما في درر الفوائد : ١ : ٥٥ .

ومن الجدير بالذكر أنّ الشيخ الأصفهانيّ من كبار الأُدباء والشعراء والعلماء ، وله ديوان مطبوع ، وتمتاز كتاباته الأُصوليّة والفقهيّة بالإضافة لعمقها ودقّتها والكثير من الآراء »

ويجب أن نعلم مسبقاً أنّ اختلاف الأقوال ناشئ من اختلاف المباني والآراء في تحديد معنى الوضع وتفسيره ، وقد سبق أن ذكرنا آراءهم في تفسير الوضع .

فبعضهم ذهب إلى أنّ معنى الوضع ـ أي وضع اللفظ لمعنىً مّا ـ هو إيجاد الربط الخاصّ بين اللفظ والمعنى ، بحيث يكون اللفظ فانياً في المعنى[١] .

وبعضهم ذهب إلى أنّ اللفظ وجود تنزيليّ للمعنى ، فكأنّه بقوله (زيد) قد أوجد زيداً في عالم التنزيل ، لا أنّه أوجده واقعاً وتكويناً ، وعندما يلقى لفظ (زيد) للمخاطب فكأنّه ألقى معناه إليه ، وعندما يخبر المتكلّم غيره بكلام وألفاظ فإنّه يلقي المعاني والمقاصد في نفسه ، فاللفظ وجود تنزيليّ للمعنى ، لذلك يكتسب اللفظ حسن المعنى وقبحه ، مع أنّ اللفظ بما هو لفظ ليس فيه حسن وقبح ، فحين يحضر اللفظ في الذهن فكأنّه قد حضر المعنى فيه ، لذلك يكون حسناً وقبيحاً لحسن المعنى وقبحه[٢] .

وبعضهم ذهب[٣] إلى أنّ اللفظ (علامة) على المعنى ، كعلامات الطريق ، حيث توضع علامات لتحديد المسافة ، فليست هي الطريق ، ولا وجود تنزيليّ له ، وإنّما هي علامة عليه فحسب ، فالوضع عنده جعل (العلامة) .

وبعضهم ذهب إلى تفسير الوضع بالتعهّد والالتزام[٤] .

» المبتكرة التي اعتمدها العلماء المعاصرون ، وأشاروا إليها في بحوثهم ، بالأسلوب الأدبيّ الرفيع والواضح ، كما يلاحظ هذا جليّاً في كتابه الأُصوليّ المعروف (وقاية الأذهان : ٨٧) .

(١) محاضرات في أُصول الفقه : ١ : ٢١٨ و ٢١٩ .

(٢) بحوث في علم الأُصول : ١ : ١٣٢ .

(٣) كفاية الأُصول : ٥٣ . حاشية كفاية القوچانيّ : ١ : ٣١ . نهاية الدراية : ١ : ١٥٣ . بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقيّ) للآمليّ : ١ : ١٤٦ و ١٤٧ .

(٤) محاضرات في أُصول الفقه : ٢١٩ ، وراجع الصفحة ٤٨ .

وأمّا صاحب الكفاية ﴿قدس سره﴾ فذهب إلى أنّ وجود اللفظ وجود للمعنى(١)؛ لأجل ذلك الربط الخاصّ بين اللفظ والمعنى، فالمعنى هو الملقى بالذات للمخاطب من خلال اللفظ، فالإنسان حينما يستعمل اللفظ ففي الحقيقة يستعمل المعنى، فطبيعة اللفظ تقتضي بأنّه لو أُلقي اللفظ فكأنّه أُلقي المعنى.

ويمكن تفسير مبنى صاحب الكفاية ﴿قدس سره﴾ بأنّ طبيعة الاستعمال تقتضي أن يكون اللفظ فانياً في المعنى، فالمعنى هو الملحوظ بالذات، فإذا أردنا إفناء اللفظ في معنى آخر، فيستدعي لفظاً آخر.

وأمّا الإبقاء على اللفظ الأوّل في إفادة المعنى الآخر فيلزم من ذلك اجتماع اللحاظين في ملحوظ واحد وهو مستحيل، فإذا اعتبرنا وجود اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، أو أنّ اللفظ فانٍ في المعنى، فهذا لا يجتمع مع إرادة معنى آخر من نفس اللفظ إلّا أن يلتزم بتعدّد اللحاظ في اللفظ الواحد، وهو ممتنع(٢).

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٦.

(٢) توضيح رأي صاحب الكفاية ﴿قدس سره﴾: ذهب صاحب الكفاية لاستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لأنّ حقيقة الاستعمال عنده ليس مجرّد الإتيان باللفظ (علامة) على المعنى في الخارج؛ لأنّه لو كان اللفظ علامة لأمكن هذا الاستعمال؛ إذ يمكن أن يجعل شيء واحد علامة على أمرين أو أكثر، وإنّما حقيقة الاستعمال عنده أنّ اللفظ مرآة وعنوان ووجه للمعنى، فيرى المعنى من خلال اللفظ، فاللفظ فانٍ في المعنى، والمعنى هو الملحوظ بالذات، ثمّ يترقّى ويقول: إنّ اللفظ عين المعنى، فحين يلقي اللفظ خارجاً فكأنّه ألقى المعنى، لأجل ذلك الربط الخاصّ الشديد بينهما.

والشاهد على أنّ باب الاستعمال ليس من قبيل العلامة، بل من قبيل العنوان، بل إنّه عين المعنى، سراية قبح المعاني وحسنها للألفاظ.

فإذا كان الاستعمال كذلك استحال استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لأنّه يلزم منه اجتماع اللحاظين المستقلّين في آنٍ واحد، وهو محال؛ لأنّ كلّ استعمال يحتاج للحاظ »

وأُشكل على صاحب الكفاية ﷺ: بأنّه ذكر في الفلسفة أنّ هناك رأيين في مجال الوجود والماهيّة، فبعضهم ذهب لأصالة الوجود، وبعضهم لأصالة الماهيّة.

وأصالة الماهيّة تعني بأنّ الماهيّة سابقة على الوجود، فقبل إفاضة الوجود كانت هناك ماهيّات ثابتة في عالمها، وأراد الله تعالى أن يفيض الوجود عليها، فأخرجها من عالم الماهيّة لعالم الوجود(١).

» وتصوّر ذهنيّ بكون اللفظ فانياً في المعنى وعنواناً أو عيناً له، أو أنّه مرآة مستوعبة لهذا المعنى، وهو لا يجتمع لحاظه كذلك لمعنى آخر في آن لحاظه فانياً وعيناً للمعنى الأوّل، فالمرآة لا يمكن النظر لها في آن واحد لصورتين تستغرق جميع المرآة على نحو الاستقلال. نعم، يمكن ذلك مع تعدّد اللحاظ، بأن ننظر لهذه الصورة أوّلاً، ثمّ ننظر في آن لاحق لصورة أُخرى، فتلاحظ لفظ العين أوّلاً في استعمال فانياً في الباكية، وبعد ذلك الآن في استعمال آخر فانياً في الجارية. وأمّا لحاظه لهما في آنٍ واحد فهو محال؛ لأنّه يلزم منه اجتماع اللحاظين المتضادّين، أو يلزم الخلف، أي لحاظه فانياً ومرآة لهذا المعنى هو خلاف افتراض لحاظه فانياً في ذاك المعنى، والمفروض أنّ محلّ الكلام كما ذكرنا في الصورة الرابعة أن يكون اللفظ كأنّه لم يستعمل إلّا في هذا المعنى، وكان اللفظ والاستعمال له وحده، حيث ينحلّ اللفظ والاستعمال الواحد لألفاظ واستعمالات متعدّدة بعدد المعاني. (المقرّر)

(١) المعنى المذكور لأصالة الماهيّة في المتن إشارة للثوابت الأزليّة في الماهيّات، ولعلّه يريد المعنى المصطلح لأصالة الماهيّة في الواقع فإنّ القائلين بأصالة الماهيّة يذهبون إلى أنّ ما يشكل عالم الخارج هو الماهيّات والوجود أمر اعتباريّ ينتزع منها، فالماهيّات لها واقعيّة وأصالة في الخارج، وأمّا الوجود فهو أمر اعتباريّ أو انتزاعيّ، وأمّا القائلون بأصالة الوجود فيذهبون إلى أنّ ما له واقعيّة وأصالة في الخارج ويشكل عالم الخارج هو الوجود، وأمّا الماهيّة فهي أمر اعتباريّ.

وبعبارة أُخرى: ما جعله الله تعالى وخلقه هو الماهيّة بناء على أصالة الماهيّة والوجود بناءً على أصالة الوجود، حيث تكون الماهيّات تعبّر عن حدود الوجود، مع كون «

أصالة الوجود: حيث يعني بأنّ الوجود واحد، ولكن عندما تطرأ حدود وفواصل معيّنة عليه تفصل بين أقسام الوجود الواحد، فينتزع من حدودها الماهيّات، فالوجود واحد إلّا أنّ كلّ موجود يأخذ حيّزاً وحدوداً معيّنة منه، وتسمّى هذه الحدود بالماهيّات، فهي منتزعة من الوجود الخارجيّ، كما أنّ الفواصل التي تقع على البساط تفصل كلّ قطعة عن الأُخرى، والبساط واحد، والفواصل تعدّد البساط لأقسام، كما في البحر، فهو واحد، ولكن الأمواج هي التي تصنف البحر، فنقول بأنّ هذا الوجه غير الآخر، مع أنّها في ذاتها واحدة، والتعدّد إنّما نشأ من التموّجات.

وعلى كلّ حال، سواء قلنا بأصالة الماهيّة أو بأصالة الوجود، فاجتماع ماهيّتين بوجود واحد محال؛ لأنّ تحقّق ماهيّتين لا يمكن أن يكون إلّا بوجودين، وهذا لا يمكن تعقّله في الوجود الخارجيّ، حيث لا يمكن أن يكون للوجود الواحد إلّا ماهيّة واحدة ولا يمكن أن تكون له ماهيّتان، فالوجود الواحد أمّا أن يكون إنساناً أو بقراً، ولا يمكن أن يكون كليهما، ولكن عالم الاعتبار يتّسع لذلك، ولا محذور في أن يعتبر الوجود الواحد وجوداً لماهيّتين، ويرتفع الإشكال، ولا يقاس عالم الاعتبار ووضع اللفظ لمعنى على عالم الوجود الخارجيّ؛ لأنّ الاعتبار خفيف المؤونة ليس فيه إلّا الاعتبار.

» الوجودات محدودة، وليس لهذا الوجود تحقّق في الخارج، ولكن إذا كان الوجود ضيّقاً وفرداً ينتزع الماهيّة ولكن ليس الحدود من سنخ آخر غير الوجود؛ لأنّه لو كانت الحدود من غير الوجود لزم أن يكون في الخارج الوجود وغيره، وهو ينافي أصالة الوجود، وإنّما الحدود من نفس الوجود، ولكن بما أنّ وجودات الممكنات محدودة وليست لا متناهية وغير محدودة، فمن حدودها تنتزع الماهيّة، فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز وهو الوجود، لذلك لا توجد الماهيّة في وجود الواجب لأنّه وجود غير محدود وغير متناهي، والماهيّات إنّما تتحقّق في الوجودات المحدودة، وتوضيحه أكثر في محلّه. (المقرّر)

ولكن نجيب عن هذا الإشكال : في عالم اللفظ توجد مرحلتان : مرحلة الوضع ومرحلة الاستعمال ، وهي متأخّرة عن الأولى ، فإن أمكن تعقّل وتصوّر ما ذكر في الإشكال في عالم الوضع والاعتبار قبل الاستعمال ، فلا يتعقّل ذلك في مرحلة الاستعمال ؛ لأنّه في مرحلة الوضع يمكن أن يوضع اللفظ الواحد لمعانٍ متعدّدة ، كما يمكن أن يتصوّر معنى عامّاً ويضع اللفظ لمصاديقه المتعدّدة ، على سبيل الوضع العامّ والموضوع له خاصّ ، كما ذكر في وضع الحروف ، ولكن في مرحلة الاستعمال بأنّ تعبّر (عين) ـ مثلاً ـ عن معانٍ متعدّدة ، فلا يمكن ذلك ؛ لأنّ كلّ لفظ وجود تنزيليّ لوجود واقعيّ ، فإذا أردنا اللفظ أن يكون وجوداً تنزيليّاً لواقع آخر غير الواقع الأوّل ، فنحتاج للفظ آخر ليقوم بهذه المهمّة ، وإلّا فاللفظ الواحد لا يمكنه أن يتكفّل بالقيام بمثل ذلك ؛ لأنّه في مقام الاستعمال كيف يمكن للفظ الواحد أن يعبّر وأن يوجد معنيين بوجود تنزيليّ في آن واحد ، فإنّ اللفظ الواحد وجود واحد ، ويتحقّق به وجود تنزيليّ واحد للمعنى ، فكيف يتّسع وجود واحد لماهيّتين ، ولو كان الوجود تنزيليّاً فلا يوجد باللفظ الواحد إلّا لحاظ ومعنى وماهيّة واحدة ، فنحتاج للفظ ثانٍ ليقوم بهذه المهمّة .

وخلاصته : أنّ هناك فرقاً بين مرحلة الاعتبار والوضع ومرحلة الاستعمال ، فإن أمكن تعقّل التعدّد في مرحلة الوضع فلا يعقل ذلك في مرحلة الاستعمال[١] .

---

(١) ومثل هذا الجواب ذكروه في باب الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ ، وكيفيّة اجتماعهما في موضوع واحد ، حيث ذكروا أنّه لا امتناع في إنشاء هذين الحكمين واعتبارهما ؛ لأنّه خفيف المؤونة ، وإنّما الممتنع وجودهما خارجاً معاً ؛ لأنّه لا يمكن اجتماعهما في مقام الامتثال ، أمّا لتماثلهما أو تضادّهما ، وأمّا لو كان كلاهما في عالم الاعتبار ، أو أحدهما والآخر في عالم الخارج لما كان امتناع .

وخلاصة الإشكال والجواب :

أنّ عالم الألفاظ ودلالتها على المعاني عالم اعتباريّ ووضعيّ ، ولا تجري فيها مبادئ »

« وقوانين وخصائص الأُمور الحقيقيّة والتكوينيّة ، أمثال استحالة اجتماع الضدّين والمثلين ، فلكلّ منهما ـ المجال الاعتباريّ والحقيقيّ ـ خصائصه وأحكامه الخاصّة به ، والخلط بينهما يؤدّي إلى الوقوع ببعض المفارقات والأخطاء في البحوث العلميّة ، لعلّ منها مبحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى .

ولكن ذكرنا في محلّه أنّه يمكن تصوّر مجالات حقيقيّة تكوينيّة في الأُمور الاعتباريّة تجري فيها القوانين التكوينيّة ، كما ذكروه في الأحكام الشرعيّة ، فإنّها وإن كانت في نفسها أُموراً اعتباريّة لا يستحيل جعل حكمين متضادّين وإنشاؤهما واعتبارهما ؛ لأنّ الاعتبار والوضع خفيف المؤونة ، ولكنّها تتضمّن مجالات حقيقيّة ، أمثال المصالح والمفاسد الواقعيّة ، أو الإرادة والكراهة ، أو مجال امتثال المكلّف ، وكلّها أُمور حقيقيّة تجري فيها أحكامها كاستحالة اجتماع الضدّين أو المثلين ، وكذلك الأمر في باب وضع الألفاظ واستعمالها ، فإنّه وإن أمكن وضع اللفظ واعتباره لأكثر من معنى ، ولكن في مقام الاستعمال واللحاظ ، فإنّها مجالات حقيقيّة تجري فيها قوانين التكوين ، ولعلّ هذا مراد المتن وصاحب الكفاية ﷺ ، إلّا أن يقال : وكما ذكرنا أنّ الاستعمال أمر اعتباريّ ، مع أنّ وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى في كلام العرب نثراً وشعراً كما ذكرنا بعض شواهده أدلّ دليل على إمكان ذلك ، وعلى عدم خروجه عن اعتباريّته ، والموضوع يحتاج إلى توسّع أكثر يذكر في محلّه .

والفرق بين الأُمور الاعتباريّة والحقيقيّة

إنّ الأُمور الاعتباريّة ما ليس لها وجود حقيقيّ تكوينيّ ، وإنّما تكتسب وجودها من الاعتبار والجعل ، فهي أُمور فرضيّة يخترعها البشر لأجل بعض المصالح المترتّبة عليها ، وتختلف باختلاف الأنظار والآراء ، مثل اعتبار الدولة القيمة والماليّة للعملة الورقيّة ، فإنّ الورق في نفسه ليس له تلك القيمة ، وإنّما يكتسب القيمة لأجل اعتبار الدولة لها ، لأجل أنّ نظام المجتمع يتوقّف على اعتبار العملة الورقيّة ، وتختلف الدول والأُمم في العملات الورقيّة المعتبرة وقيمتها ، وكلّها صحيحة ، وجميع الأحكام التكليفيّة والوضعيّة والقوانين الوضعيّة حقيقيّة كما ذكرنا ، حيث إنّ نظام البشر يتوقّف على وجود الأحكام التكليفيّة »

وعلى كلّ حال، فوقوع لحاظين على ملحوظ واحد يؤدّي إلى اجتماع المثلين؛ لأنّ الوجود الواحد لا يتّسع لوجودين ولو على سبيل التنزيل.

رأي المحقّق النائينيّ ﷺ في الامتناع ومناقشته

وذهب المحقّق النائينيّ ﷺ[١] إلى أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى بالمعنى الذي ذكرناه، يلزم منه اجتماع اللحاظين في آن واحد؛ لأنّه لا بدّ من اللحاظ في الاستعمال، فكلّ معنى أُريد استعماله لا بدّ أن أتصوّره وألحظه نفسيّاً، واجتماع اللحاظين أو أكثر في أُفق النفس في آن واحد محال، فحين استعمل اللفظ في عشرة معانٍ فلا بدّ من تصوّر عشرة معانٍ في النفس، والنفس أو الذهن وإن كانت قادرة على لحاظ أشياء ومعانٍ متعدّدة ولكن لا يمكن لها لحاظها في آن واحد بصورة مستقلّة، فأُفق النفس لا يتّسع للحاظات متعدّدة مستقلّة في آن واحد.

وأشكلوا عليه: إنّ النفس قادرة على تصوّرات متعدّدة في آنٍ واحد، فمع بساطتها يتّسع أُفق النفس لأُمور متكثّرة والوجدان يحكم بذلك، فعندما تحكم أنّ (محمّداً قائم) فطبيعة الحكم تقتضي أنّ تتصوّر أجزاء القضيّة كلّها ـ الموضوع والمحمول والحكم ـ في زمان إيقاع النسبة والحكم، فلا بدّ أن يكون (محمّد)

» والوضعيّة والقوانين، ولا يتمّ فحسب على الأُمور الحقيقيّة والتكوينيّة، فالأُمور الاعتباريّة وإن كانت اعتباريّة في نفسها، ولكنّها تترتّب عليها آثار حقيقيّة.

وأمّا الأُمور التكوينيّة فهي ما يكون لها وجود حقيقيّ وتكوينيّ معيّن، ولا تكتسب وجودها من الجعل والاعتبار ـ كالأُمور الاعتباريّة ـ وقد تختلف فيه الأنظار والآراء، مثل المسافة بين الأرض والشمس، فإنّها حقيقيّة تكوينيّة خارجيّة معيّنة، ولكن قد تختلف الآراء في تحديدها، بينما الصحيح منها رأي واحد، ولا تكتسب وجودها الحقيقيّ من اعتبار أحد وجعله. (المقرّر)

(١) أجود التقريرات: ١: ٥١.

موجوداً في الذهن حتّى يحكم عليه. والحكم تصوّر آخر غير تصوّر محمّد نفسه، ولكنّهما اجتمعا في آنٍ واحد، فاجتماع المعاني المتعدّدة في مجال تصوّر النفس لا محذور فيه، بل هو من الأمور الممكنة، بل الواقعة، فحينما أُمارس بعض الحركات الإراديّة مثل التكلّم وحركة اليد في آن واحد فلا بدّ أن يسبقهما قصد وإرادة في النفس، قصد للكلام والحركة، وهو يقتضي تصوّرهما في آنٍ واحد.

دليل آخر على الامتناع، ومناقشة المحقّق العراقيّ ﴿﴾ له

وذكر المحقّق العراقيّ ﴿﴾ وجهاً لامتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى:

أنّ طبيعة الاستعمال تقتضي أنّه بعد الوضع والعلم به يكون للفظ اقتضاء وعلّيّة تامّة لإفهام المعنى وإحضاره في الذهن، والعلّة التامّة الواحدة لا يصدر منها إلّا معلول واحد، فلا يحضر من اللفظ إلّا معنى واحد، وإلّا لزم صدور المتعدّد من الواحد.

وأشكل المحقّق العراقيّ ﴿﴾ على هذا الدليل: إنّا وإن سلّمنا أنّ العلّة الواحدة لا يصدر منها إلّا معلول واحد، ولكن اللفظ المشترك قد تقترن به قرينة توضّح المراد، فإنّه قد يكون اللفظ خالياً من القرينة فيكون مجملاً، والمجمل ليس بعلّة تامّة لإحضار المعنى، وأمّا مع اقترانه بالقرينة فإنّ تلك القرينة تحضر المعنى للذهن، فالعلم بالمراد حصل من القرينة، فالقرينة هي التي تشخّص أنّه أراد معنى واحداً أو أكثر.

رأي السيّد الخوئيّ ﴿﴾ في الجواز ومناقشته

ومن ذهب إلى أنّ الوضع بمعنى التعهّد والالتزام فيتعهّد بأنّه متى ما أراد معنى معيّناً فيأتي بلفظ معيّن يدلّ عليه، بأن يتعهّد بأن يجعل اللفظ علامة على معنى، فيذهب إلى أنّه لا محذور في استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لأنّ الإنسان يمكن

أن يجعل علامة واحدة تدلّ على أشياء متعدّدة، وينظر من خلال العلامة لمعانٍ متعدّدة في آنٍ واحد، كما أنّ الشمس علامة على لوازمها المتعدّدة، وتحضر كلّها دفعة واحدة عندما تلحظ الشمس، وكذلك كلمة (عين) فإنّها علامة على أكثر من معنى، فكما أنّ للعالم الطبيعيّ هذه الميزة بأن يكون هناك ملزوم واحد له لوازم متعدّدة وحضور الملزوم الواحد يستدعي حضور اللوازم المتعدّدة، وكذلك العالم الاعتباريّ، كباب وضع الألفاظ.

فيذهب صاحب هذا القول إلى أنّ اللفظ يكون (علامة) على المعنى. ولكن العلامة إنّما تحصل بعد التعهّد، أي بعد تعهّد الواضع والمستعمل، فكلّ واضع حين استعماله كأنّه يتعهّد بذلك، وينكر مَن قال بامتناع اجتماع الآليّة والاستقلاليّة في لفظ واحد، وفي آن واحد، كما يلاحظ في الفارسيّ حين يتكلّم العربيّة، فهو يقصد من تكلّمه بالعربيّة شيئين: نقل المعنى بواسطة اللفظ، والتفهيم بكونه يعرف العربيّة، فلاحظ الآليّة والاستقلاليّة في استعمال واحد وآن واحد(١).

ونجيب عنه: إنّنا ذكرنا الصور الأربعة لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى، وقلنا إنّ مورد النزاع الصورة الرابعة فحسب، بأن ننظر من خلال اللفظ استقلالاً للمعنى، وكأنّه يكرّر اللفظ بعدد المعنى.

وفي مثل هذه الصورة لا يمكن النظر لكلّ لفظ استقلالاً في مقام الاستعمال من باب كونه علامة مستقلّة لعدّة معانٍ، بأن تجعل اللفظ (عين) علامة مستقلّة على خصوص الباصرة، وفي نفس الوقت تجعله علامة مستقلّة على خصوص الجارية، بل لا بدّ أن تذكر لفظاً آخر ليكون علامة على المعنى الآخر.

إذن فمع هذه الصورة بحيث يكون المقصود من كلّ لفظ هو هذا المعنى بصورة مستقلّة، كما لو استعمل اللفظ فيه وحده، وكما لو كرّرنا اللفظ، فإنّه يتوقّف

(١) محاضرات في أُصول الفقه: ١: ٢١٩.

على تعدّد اللفظ ويمتنع استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتّى على نحو العلامة، فلو لاحظنا اللفظ علامة على معنى مخصوص، فهذا ينافي لحاظه علامة على معنى آخر، فإنّ اللافتة يمكن أن تكون علامة على عدّة أُمور، على وجود بئر أو على الطريق إلى كربلاء، ووجود نهر، وغيرها، ولكن الكلام ليس في العلامة، وإنّما في اللحاظ والنظر، فقد تلاحظ اللافتة وينظر لها مع أنّها علامة مستقلّة بالخصوص للمسافة فحسب، وهذه الملاحظة تتنافى مع لحاظها كذلك كعلامة على وجود بئر بالخصوص، فهذه الخصوصيّة توجب أنّ ألاحظ كلّاً منهما لحاظاً مستقلاً، فكلّ آنٍ يلاحظ علامة مستقلّة على شيء مخصوص، فلحاظ العلامية على أشياء متعدّدة يفقدها جهة الاستقلاليّة والخصوصيّة، فإذا كان نظري ولحاظي للفظ كونه علامة لهذا المعنى لوحده بالخصوص، ثمّ لحاظي ونظري على أنّه علامة لمعنى آخر لوحده، كما لو كان اللفظ قد استعمل فيه وحده، فهذا حتّماً يؤدّي لتعدّد اللحاظ والنظر، فإن قلنا إنّ اللفظ واحد فيقتضي ذلك اجتماع لحاظين في لفظ واحد وهو محال.

نعم، استعمال اللفظ في المجموع من حيث المجموع لا على أنّ المجموع يشتمل على أفراد متعدّدة، وكلّ فرد يلاحظ ويستعمل فيه اللفظ مستقلاً، بل من حيث إنّ المعاني المتعدّدة قد شكّلت كلّاً ومجموعاً واحداً، واستعمل ذلك اللفظ بذلك المجموع والكلّ، فهذا يخرج عن محلّ النزاع؛ لأنّه من استعمال لفظ واحد في معنى واحد لا في معاني متعدّدة.

تفصيل صاحب المعالم ﴿قدس سره﴾ ومناقشته

ذهب صاحب المعالم[١] إلى التفصيل بين التثنية والجمع وبين المفرد،

(١) معالم الدين ـ طبعة حجريّة ـ: ٣٣.

حيث جوّز إرادة الأكثر من معنى واحد في التثنية والجمع دون المفرد، بل اختار أنّ الاستعمال حقيقيّ في التثنية والجمع، بينما استعمال اللفظ في أكثر من معنى في الفرد يكون على سبيل المجاز، لانتفاء قيد الوحدة المأخوذ في الوضع.

وأشكل عليه صاحب الكفاية ﷺ بتوضيح منّا: ما هو المراد من قيد الوحدة؟

فللوحدة أربعة أقسام:

١ ـ **الوحدة الذاتيّة**: بأن تكون الوحدة في ذات المعنى، ولا تحتاج في اتّصافها بالوحدة لعارض، كالإنسان، فإنّه حيوان ناطق بذاته، ولا يمكن أن تندمج مع ذاته ذاتيّات الحجر والفرس وإلّا خرج عن كونه إنساناً، وهنا لو وضع اللفظ لهذه الذات الواحدة فإنّ هذه الوحدة لا تخلّ باستعمال اللفظ فيها وفي غيرها؛ لأنّ استعمال اللفظ في ذاتٍ مّا مع ذات أُخرى في لفظ واحد لا يجعل من الذاتين ذاتاً واحدة، بحيث تندمج وتنضمّ ذات مع الذات الأُخرى، بل إنّ كلّ ذات تبقى على استقلاليّتها ووحدتها، حتّى لو انضمّت في اللفظ لأكثر من ألف ذات.

٢ ـ **الوحدة الخارجيّة أو الوجوديّة**: بأن يكون الشيء وحده موجوداً في الخارج، فيوضع اللفظ بأزاء ذلك الموجود الوحيد في الخارج.

ولكن لو وجد معنى وموجود آخر غيره في الخارج فلا يكون استعمال اللفظ في المعنى الأوّل حقيقيّاً، حتّى لو استعمل فيه وحده؛ لأنّه إنّما يكون حقيقيّاً لو كان وحده موجوداً في الخارج.

٣ ـ **الوحدة اللحاظيّة والاستعماليّة**: بأن يلاحظ المستعمل ـ حين الاستعمال ـ المعنى وحده، ثمّ يستعمل اللفظ فيه وحده، فاللحاظ واحد، لهذا الاستعمال الواحد، فإذا أراد استعمال اللفظ في معنى آخر فلا بدّ أن يلاحظه بلحاظ آخر واستعمال آخر، وهذا يعني أنّه لو أراد باستعمال واحد عدّة معانٍ فتسقط الوحدة اللحاظيّة والاستعماليّة فيكون الاستعمال مجازيّاً.

وأُشكل عليه: بأنّ الموضوع له لم يكن فيه قيد الوحدة، فإن جاء إليه قيد الوحدة من قِبل الاستعمال فهذا يؤدّي لمحذور الخلف أو الدور؛ لأنّ مرحلة الاستعمال متأخّرة عن مرحلة الوضع، وما هو حاصل من المتأخّر لا يمكن أن يكون من شؤون المتقدّم؛ لأنّه لم يؤخذ في المعنى الموضوع له قيد الوحدة، وقد وضّحت هذه الفكرة أكثر في بحوث أُخرى، كالبحث عن قصد القربة وعدم إمكان أخذه في متعلّق الأمر.

وأشار للإشكال وجوابه المحقّق الأصفهانيّ قال: مجمل القول فيه أنّ المعنى له وحدة ذاتيّة لا ينسلخ عنها أبداً، ولو اجتمع مع غيره، وله وحدة عرضيّة وهي كونه واحداً في اللحاظ، وما يعقل أن يكون قيداً هو الثاني، وحينئذٍ فيشكل بأنّ الوحدة اللحاظيّة مقوّمة للاستعمال، فيستحيل أخذها في الموضوع.

ويندفع بما عرفت في نظائره من أنّ اعتبار أمثال هذه الأُمور بنحو الإشارة إلى ذات الموضوع له معقول، فيضع اللفظ بإزاء المعنى الذي يصير باللحاظ الاستعماليّ موصوفاً بصفة الوحدة في قبال ما لا يعتبر كذلك(١).

ومقصوده بأنّه لا يمكن أخذ الوحدة اللحاظيّة قيداً دخيلاً في المعنى الموضوع له، ولكن لو اعتبر الوحدة من حالاته ومعرفاته بحيث تؤخذ مشيرة إلى المعنى الموضوع له فحسب، فلا يتأتّى الإشكال.

ولتوضيح ذلك نقول: بناء على رأي المحقّق الأصفهانيّ ﷺ في مجال وجود الكلّيّ الطبيعيّ، فإنّ كلّ حصّة معيّنة ومحدّدة تأخذ حصّة من ذلك الوجود الكلّيّ، فهنا قد يجعل اللفظ للكلّيّ الطبيعيّ بغضّ النظر عن خارجيّته، وليس هذا محلّ كلامنا، وأُخرى يوضع اللفظ للحصّة المعيّنة، بحيث يكون للتعيين والحدود دخل في الوضع والتسمية، أي يضع اللفظ للكلّيّ الطبيعيّ مع مشخّصاته وتحصيصه

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ١: ٦٥، الطبعة الأُولى.

والجميع هو المسمّى ، وهذا أيضاً ليس محلّ الكلام .

وثالثة يضع اللفظ للحصّة من الكلّيّ الطبيعيّ ، ولا يكون للتحديد والتحصيص دخل في التسمية ، بل الحدود والحصّة ظرف وحالة للمعنى ، فيضع اسم زيد لولده الذي في الدار ، فزيد اسم لولده ، وأمّا (في الدار) فهو مجرّد معرّف ومشير لولده دون أن يكون له دخل في التسمية والوضع ، فوجوده في الدار يعرّفنا على ذلك الولد ، وأمّا الاسم (زيد) فهو موضوع لمجرّد الولد دون أن يؤخذ (في الدار) في المسمّى ، ولكن يتحدّد استعمال زيد بهذه الحصّة وهي كونه في الدار .

ونجيب : إن كان (في الدار) أي هذا التشخيص والتحديد له دخل في الاستعمال بحيث لا يمكن استعمال لفظ (زيد) لكلّ حالة من حالات الولد ، بل إنّما يمكن استعماله لزيد فيما لو كان في الدار فحسب ، فهذا يدلّ على أخذ التحصيص في التسمية ، أي يكون هذا الاسم (زيد) موضوعاً للولد مع هذه الحالة الناشئة من الاستعمال ، وهي كونه في الدار ، فيأتي إشكال الدور والخلف ، أمّا لو قلنا بعدم دخل الحالة والظرف (في الدار) في التسمية والاستعمال فيلزم منه أن يمكن استعمال اللفظ (زيد) في كلّ آنٍ أو ظرف وحالة دون الاختصاص بقيد وحالة التي هي من الحالات ، مع أنّه لا يقول بذلك ، وكذلك في موردنا ، فإنّ أخذ قيد الوحدة مشيراً فحسب دون دخل في الاستعمال فيلزم أن يصحّ استعمال اللفظ بدون قيد الوحدة ، مع أنّه لا يقول به ، وأمّا لو قلنا بأنّه لا يصحّ استعمال اللفظ في المعنى إلّا مع قيد الوحدة ، فهذا يلزم أخذه في المسمّى والموضوع له ، وليس هو مجرّد مشير ويلزم منه أنّ ما هو من حالات الاستعمالات قد أُخذ في الموضوع له والمسمّى فيأتي إشكال الدور والخلف .

هذا بالإضافة إلى أنّ الوحدة الاستعماليّة محفوظة حتّى مع استعمال اللفظ في أكثر من معنى ؛ لأنّنا وضّحنا في الصورة الرابعة المراد من محلّ البحث ، وأنّه ليس المقصود استعمالاً واحداً في عدّة معانٍ ، بل إنّ كلّ معنى له استعمال مستقلّ

في نفسه، حيث ينحلّ الاستعمال الواحد لاستعمالات متعدّدة بعدد المعاني، والذي يخالف الوحدة الاستعماليّة أن نستعمل لفظاً واحداً باستعمال واحد في عدّة معانٍ، أمّا أن تكون هناك استعمالات متعدّدة من خلال استعمال واحد فليس هو من الاستعمال الواحد في المعاني المتعدّدة، بل من الاستعمالات المتعدّدة في المعاني المتعدّدة.

٤ ـ **الوحدة الوضعيّة:** بأن يضع الوضع اللفظ للمعنى وحده، بأن يتصوّر الواضع المعنى وحده ويضع له اللفظ، وبما أنّ اللغات توقيفيّة فكما نتقيّد ونتوقّف على اللفظ الذي يضعه الواضع، كذلك نتقيّد ونتوقّف على حالات الواضع حين الوضع، وبما أنّه وضع اللفظ لحالة تصوّر المعنى وحده فيلزم عليه في مقام الاستعمال أن نستعمل اللفظ في المعنى وحده.

وأجاب صاحب الكفاية ﵀[١] بعدم وجوب التقيّد والتوقّف والالتزام بحالات الواضع حين الوضع، بل علينا التوقّف والتقيّد بالمعنى الموضوع له فحسب، وبما وضعه الواضع، فهو قد وضع مجرّد لفظ لمعنى، وليس هناك في الوضع قيد صريح في اللفظ. نعم، لو صرّح الواضع بقيد الوحدة لكان هذا القيد ممّا وضعه، ولكنّه لم يصرّح لفظيّاً ولم يقيّد الوضع به، فلا مبرّر للتقيّد بحالات الواضع، وإلّا لو وضع اسم زيد للشخص وهو لابس العمّة، أو للولد وهو صغير، لما جاز لنا استعمال اللفظ (زيد) في ذلك الشخص وهو خالع للعمّة، أو عندما يكبر الصغير.

بالإضافة لما قلناه سابقاً: إنّ الوحدة في المعنى محفوظة؛ لأنّه ليس في موردنا استعمال لفظ واحد في معانٍ متعدّدة، حتّى يتعرّى المعنى من قيد الوحدة، بل إنّ كلّ معنى بوحدته له استعمال مستقلّ واحد، فلم نجرّد المعنى من وحدته حسب ما ذكرناه في توضيح الصورة الرابعة.

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٦.

ثمّ ذكر صاحب الكفاية ﷺ: بأنّه حتّى على تقدير أخذ الوحدة قيداً في المعنى الموضوع، فليس هنا من استعمال اللفظ في أكثر من معنى من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء، كما نقول (زيد تكلّم) والمقصود الجدّيّ من زيد لسانه لأنّه هو المتكلّم، بل النسبة هنا نسبة التباين لا نسبة الجزء والكلّ؛ لأنّ المعنى مع قيد الوحدة يكون من قبيل الماهيّة بشرط شيء، والمعنى بدون قيد الوحدة من قبيل الماهيّة بشرط لا، وبين هاتين الماهيّتين نسبة التباين، فلا يصحّ استعمال اللفظ الموضوع للمعنى بقيد الوحدة في المعنى بدون قيد الوحدة.

ونجيب: بأنّه حتّى مع هذا القول فإنّ استعمال اللفظ الموضوع للمباين في المباين الأُخر استعمال مجازيّ، ويحتاج لعلاقة، فإن وجدت هذه العلاقة كان المجاز صحيحاً، وإلّا كان من المجاز الغلط، مع فرض عدم كون العلاقة والنسبة بينهما علاقة الجزء والكلّ.

وذهب صاحب المعالم ﷺ[1]: إلى أنّ استعمال اللفظ في المفرد في أكثر من معنى مجاز، وأمّا في التثنية والجمع حقيقة؛ لأنّه في قوّة تكرار اللفظ، أي تكرّر الطبيعة والمعنى، لا أنّه تكرار في المفرد، فقوله (عينان)، المراد منه طبيعتان: طبيعة الذهب، وطبيعة الفضّة.

وأشكل عليه صاحب الكفاية ﷺ[2]: بأنّ التثنية من قبيل تكرار الفرد، فرد الطبيعة، لا تكرار نفس الطبيعة، فقوله (عينان) أي فردان من عين الذهب وطبيعته.

بالإضافة لما قلناه بأنّ محلّ النزاع الصورة الرابعة، ما كان من قبيل الاستعمالات المتعدّدة، وكلّ معنى له استعمال ولفظ مستقلّ، لا أنّ اللفظ يستعمل في المعاني المتعدّدة باستعمال واحد، والذي يلزم منه إلغاء قيد الوحدة والمجاز هو الثاني

---

(١) معالم الدين: ٣٩.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٧.

لا الأوّل، ومفروض كلامنا الأوّل دون الثاني.

فإن أشكل عليه بقوله (زيدان)، وصحّة مثل هذا الاستعمال مع أنّه لا يوجد جامع وطبيعة واحدة تجمعهما؛ لأنّ لكلّ زيد خصوصيّاته ومشخّصاته المختصّة به، وليس المراد صرف طبيعة الإنسان، وكلّ زيد غير زيد الآخر.

أجاب صاحب الكفاية ﷺ: بأنّه لا بدّ من اللجوء لفكرة الجامع الذي يطلق عليه (المسمّى)، فالمراد من (زيدان) فردان من (المسمّى) بزيد، وهو الجامع والطبيعة الشاملة لهما، وهما فردان من ذلك الجامع.

نعم، قد يراد من المثنّى فردان من طبيعة وفردان من طبيعة أُخرى، أي المراد أربعة أفراد من طبيعتين، فيكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فقوله (عينان) المراد فردان من طبيعة الذهب، وفردان من طبيعة الفضّة، فنأخذ من كلّ طبيعة فردين، وهو من استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ولكن يشكل عليه بأنّه يلزم منه إلغاء قيد الوحدة، فيكون استعمالاً مجازيّاً؛ لأنّ (عينان) قد فرض فيها أن يستعمل في فردين من طبيعة واحدة، أمّا الذهب أو الفضّة، فاستعماله في فردين كذلك إلغاء لوحدة المعنى، وهو مجاز.

وهناك تفصيل آخر، وهو التفصيل بين النفي والإثبات، فيجوز استعمال اللفظ في الأكثر في النفي أو السلب دون الإثبات.

ولكن هذا أيضاً لا وجه له؛ لأنّ النفي أو السلب إنّما يدخل على مدلول اللفظ (عين) مثلاً، فإن أُريد منه معنى واحد، فالسلب داخل على المعنى الواحد، وإن أُريد منه عيون متعدّدة فيكون اللفظ داخلاً على المعاني المتعدّدة.

إذن فالنفي في نفسه لا يجدي شيئاً ما لم يحصل تغيير في نفس المدخول عليه من خلاله.

استعمال اللفظ في الأكثر في القرآن الكريم

وربّما يستدلّ على وجود الاشتراك، أو بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى ووقوعه بالروايات الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة، أو سبعين[١]؛ لأنّها تدلّ على الوقوع والإثبات، ومعه فلا حاجة للاستدلال على الإمكان والثبوت، والبطون السبعة والسبعين يعني المعاني المتعدّدة.

وأشكل صاحب الكفاية ﷺ بإشكالين:

١ - ليس المقصود من كثرة البطون للآيات الشريفة أنّ اللفظ الواحد له معانٍ متعدّدة موضوعة له، بل المراد أنّ الإنسان عندما يسمع لفظاً أو يتصوّر معنى من المعاني فتخطر في ذهنه الكثير من المعاني المرتبطة بهذا المعنى على سبيل (تداعي) المعاني، وربّما خطرت المعاني المتباينة في ذهنه يستدعيها خطور معنى أو لفظ، فعندما أتصوّر زيداً فتتداعى إلى ذهني معانٍ عديدة ربّما كانت متباينة، أمثال أبيه وأُمّه وأخيه ومسكنه وعمله وأمثاله، وهذا هو المراد من البطون في عالم التصوّر، ولا يعني ذلك أنّها معاني موضوعة لنفس اللفظ.

وأجاب بعضهم[٢]:

أوّلاً: إنّ مثل هذا التفسير للبطون لا يكون فضيلة للقرآن الكريم، حتّى يفتخر بها، كما في الروايات، حتّى يكون من قبيل دلائل إعجازه؛ لأنّ مثل هذا التداعي يحصل حتّى في الكلام العادي للناس، وخاصّة في الألفاظ المشتركة التي تحتمل معانٍ متعدّدة، حيث تخطر في أذهان الناس وتتداعى المعاني المتعدّدة

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٨.

(٢) محاضرات في أُصول الفقه: ١: ٢٢٤. نهاية النهاية في شرح الكفاية للمحقّق الميرزا عليّ الإيروانيّ: ١: ٦٠.

من هذه الألفاظ العاديّة.

ثانياً: إنّ الظاهر من لفظ البطون أنّها من قبيل المعاني للفظ نفسه، لا أنّها معانٍ غريبة أو مباينة لمعنى اللفظ.

٢ - إنّ المقصود من بطون القرآن الكريم لوازم المعنى، أو لوازم الشيء، فالشمس مثلاً وإن كان لها معنى وضعيّ واحد، ولكن لها لوازم، كالضياء والحرارة وأمثالهما، فالمقصود من البطون اللوازم، وهذا المعنى أجلّ وأوْلى من المعنى الأوّل، وأقرب للفهم.

الطلب والإرادة

(الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين)

رأي صاحب الكفاية ﴿ في الإرادة والطلب

بحث صاحب الكفاية ﴿ عن المعنى الموضوع له للفظ الأمر ، وهل هو الطلب الحقيقيّ أو الطلب الإنشائيّ .

والمراد من الطلب الحقيقيّ : الشوق المؤكّد .

والمراد من الطلب الإنشائيّ : تلك المبرزات لذلك الطلب الحقيقيّ .

فذكر : بأنّ الأمر موضوع للطلب الإنشائيّ ، سواء أُنشئ بصيغة الأمر أم بغيرها .

ثمّ بحث بعد ذلك عن النسبية بين الطلب والإرادة .

فذكر بأنّهما متّحدان مفهوماً ومصداقاً [1] ، فالطلب الإنشائيّ هو الإرادة الإنشائيّة ، والإرادة الحقيقيّة هي الطلب الحقيقيّ .

وإنّما يختلفان من حيث (الانصراف) ، فإنّ لفظ الإرادة ينصرف إلى (الإرادة الحقيقيّة) ، وأمّا لفظ الطلب فينصرف إلى (الطلب الإنشائيّ) ، خلافاً للأشاعرة ، حيث فرّقوا بينهما حقيقة [2] .

وهذا الموضوع ممّا تتفرّع منه مسائل كلاميّة ، كمسألة الجبر ، ومسألة الثواب

---

(١) كفاية الأُصول : ١٢٤ .

(٢) شرح المواقف : ٨ : ٩٣ . شرح التجريد للقوشجيّ : ٢٤٦ . نقد المحصّل : ١٧٠ .

والعقاب، ومسألة الكلام النفسيّ الذي التزم به الأشاعرة.

وقد استدلّ صاحب الكفاية على رأيه في الاتّحاد المفهوميّ والمصداقيّ للإرادة والطلب: (بالوجدان)، وأنّنا لو راجعنا وجداننا فلا نجد إلّا هذه الأُمور، وهي مقدّمات الإرادة، والإرادة نفسها، وهي خطور الشيء وتصوّره، والميل وهيجان الرغبة، والتصديق بفائدته، والشوق المؤكّد، ثمّ تحريك العضلات وليس الطلب شيئاً آخر غير الإرادة وجداناً، فالطلب الحقيقيّ هي الإرادة الحقيقيّة وهي الشوق المؤكّد، والإنشائيّ نفس الإرادة الإنشائيّة، وإنّما الاختلاف في (الانصراف).

ولعلّه بذلك يقع التصالح بين علمائنا والأشاعرة، وأنّ من قال بالتغاير بين الطلب والإرادة فإنّ مراده التغاير من حيث (الانصراف)، ومن قال بالاتّحاد بينهما فمراده من حيث (واقعهما).

ثمّ علّق على قوله بهذا التصالح بـ(افهم) [(١)]، والظاهر أنّه إشارة إلى أنّ هذا الخلاف معركة ذهب ضحيّتها العشرات، فالقول بأنّه خلاف لفظيّ فحسب بعيد جدّاً.

إذن فصاحب الكفاية ﷺ يذهب لاتّحادهما، وإلى عدم وجود الكلام النفسيّ كما التزم به الأشاعرة.

والحقّ أنّ البحث يقع في جهات ثلاث:

الجهة الأُولى: هل إنّ الإرادة والطلب متّحدان أو متغايران؟

الجهة الثانية: هل يلزم من القول بتغايرهما الكلام النفسيّ الذي التزم به الأشاعرة، وأنّه قديم أم لا يلزم؟

---

(١) كفاية الأُصول: ٦٦.

الجهة الثالثة: هل يلزم الجبر من القول باتّحادهما ؟

أمّا الجهة الأُولى: فالحقّ أنّ الوجدان يشهد بتغايرهما ، فإنّ الطلب فيه جهة تحريك نحو المطلوب ، وأمّا الإرادة فهي صفة في النفس ، فهي من مقولة الكيف ، بينما الطلب من مقولة الفعل ، فكيف يتّحدان ؟ ولذلك يقال (أراد فطلب) ، ففي الطلب نوع من التصدّي .

وأمّا الجهة الثانية: وأنّه هل يلزم من التغاير الالتزام بالكلام النفسيّ ، فيجدر في البداية التعرّف على واقع الكلام النفسيّ عند الأشاعرة لنرى مدى صحّة ما ذكره من الالتزام .

كلام في الكلام النفسيّ

وصف الله سبحانه وتعالى نفسه بالمتكلّم في كثير من آياته ، ولا يمكن أن يكون المراد من كلامه تعالى الكلام اللفظيّ ؛ لأنّ الكلام اللفظيّ متدرّج الوجود حادث ، والواجب تعالى ليس محلاًّ للحوادث ، والتكلّم من صفاته الذاتيّة ، وهي قديمة بقِدم الذات ، فلا يمكن أن تكون حادثة ، ولذلك كان المراد من كلامه هو الكلام النفسيّ .

ومقصودهم من الكلام النفسيّ تلك المعاني الموجودة في النفس وفي الذهن ، والتي يعبّر عنها من خلال اللفظ ، فإنّه من الواضح أنّ كلّ شخص توجد في نفسه وذهنه الكثير من المعاني والمقاصد يعبّر عنها من خلال اللفظ ، وتلك المعاني الكامنة في النفس يعبّر عنها بـ(الكلام النفسيّ) .

والكلام النفسيّ غير العلم الذي يستند إليه (الخبر) ، وغير الإرادة التي يستند إليها الطلب ، وإنّما هو أمر ثالث غيرهما .

والدليل على هذه المغايرة : أنّ الإنسان قد يخبر ، وهو غير عالم بالخبر ، بل عالم بكذبه أو يشكّ فيه . إذن فهناك معنى في النفس غير العلم يعبّر عنه من خلال الخبر ،

وهذا النوع من الخبر دليل على وجود معنى نفسيّ غير العلم.

كما أنّ الكلام غير الإرادة، والدليل عليه أنّه قد يطلب الإنسان ويريد شيئاً، وهو في الواقع لا يريده، كما في الأوامر الامتحانيّة أو الاختباريّة، أو في مقام الاعتذار، فليس وراءها إرادة جدّيّة حقيقيّة في النفس، ولكن يوجد معنى يعبّر عنه من خلال اللفظ، فوجود معنى نفسي بلا إرادة، وهو يتمثّل في الطلب.

فهذان دليلان على وجود المعاني النفسيّة غير العلم والإرادة.

ولعلّ أفضل من عبّر عن هذه الآراء ابن روزبهان، وقد نقل النصّ الشيخ محمّد حسن المظفّر في كتابه دلائل الصدق وناقشه، وننقل النصّ بكامله:

«قال الفضل: مذهب الأشاعرة أنّه تعالى متكلّم، والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام عليه، فإنّه متواتر أنّهم كانوا يثبتون له الكلام، ويقولون إنّه تعالى أمر بكذا، ونهى عن كذا، أو أخبر، وكلّ ذلك من أقسام الكلام، فثبت المدّعى.

ثمّ إنّ عندهم لفظاً مشتركاً، تارة يطلقونه على المؤلّف من الحروف المسموعة، وأُخرى يطلقونه على المعنى القائم في النفس، الذي يعبّر عنه بالألفاظ، ويقولون هو الكلام حقيقة، وهو قديم، قائم بذاته، ولا بدّ من إثبات هذا الكلام، فإنّ العرف لا يفهمون من الكلام إلّا المؤلّف من الحروف والأصوات، فنقول:

أوّلاً: ليرجع الشخص إلى نفسه، إنّه إذا أراد التكلّم بالكلام فهل يفهم من ذاته أنّه يزوّر ويرتّب المعاني، فيعزم على التكلّم بها، كما أنّ من أراد الدخول على السلطان أو العالم فإنّه يرتّب في نفسه معاني وأشياء ويقول في نفسه: سأتكلّم بهذا، فالمنصف يجد من نفسه هذا البتّة، فهذا هو الكلام النفسيّ.

ثمّ نقول على طريقة هذا الدليل: إنّ الألفاظ التي نتكلّم بها لها مدلولات قائمة بالنفس، فنقول: هذه المدلولات هي الكلام النفسيّ.

فإن قال الخصم: تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني.

قلنا: هي غير العلم؛ لأنّ من جملة الكلام الخبر، وقد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه، فالخبر عن الشيء غير العلم به.

فإن قال: هو الإرادة.

قلنا: هو غير الإرادة؛ لأنّ من جملة الكلام الأمر، وقد يأمر الرجل بما لا يريده، كالمختبر لعبده هل يطيعه أو لا، فإنّ مقصوده مجرّد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به، وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه، فإنّه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه.

واعترض عليه: بأنّ الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته؛ إذ لا طلب فيهما أصلاً، كما أراده قطعاً.

وأقول: لا نسلّم عدم الطلب فيهما؛ لأنّ لفظ الأمر إذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب.

ثمّ إنّ في الصورتين لا بدّ من تحقّق الطلب من الآمر؛ لأنّ اعتذاره واختباره موقوفان على أمرين: الطلب منه مع عدم الفعل من المأمور، وكلاهما لا بدّ أن يكونا محقّقين ليحصل الاعتذار والاختبار».

ثمّ ردّ الفضل على كلام صاحب المواقف(١) بقوله:

«وأقول من أخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له إرادة شيء أصلاً، بل يصدر عنه الإخبار، وهو يدلّ على مدلول هو الكلام النفسيّ من غير إرادة في ذلك الشيء من الأشياء، وأمّا في الأمر وإن كانت هذه الإرادة موجودة، ولكن الظاهر أنّه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الأمر، بل شيء يلزم ذلك الطلب، فإذن تلك الإرادة مغايرة للمعنى النفسيّ الذي هو الطلب في هذا الأمر، وهو المطلوب، لما ثبت أنّ ههنا صفة هي غير الإرادة والعلم، فنقول هو الكلام النفسانيّ، فإذن

---

(١) المواقف: ٢٤٩.

هو متصوّر عند العقل، ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور.

فمن ادّعى بطلانه وعدم كونه متصوّراً فهو مبطل.

وأمّا مَن ذهب إلى أنّ كلام الله تعالى هو أصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره، كاللوح المحفوظ أو جبرئيل أو النبيّ، وهو حادث.

فيتّجه عليه: إنّ كلّ عاقل يعلم أنّ المتكلّم من قامت به صفة التكلّم، وخالق الكلام لا يقال إنّه متكلّم، كما أنّ خالق الذوق لا يقال إنّه ذائق، وهو ظاهر البطلان عند من يعرف اللغة والصرف فضلاً عن أهل التحقيق. نعم، الأصوات والحروف دالّة على كلام الله تعالى، ويطلق عليها الكلام أيضاً، ولكن الكلام في الحقيقة هو ذلك المعنى النفسيّ كما أثبتناه»[(١)].

ومقصود المستشكل: إنّه يطلق عليه سبحانه وتعالى أنّه (متكلّم) لا باعتبار أنّه هو الذي يتكلّم بالألفاظ، بل لأنّه يخلق الكلام اللفظيّ في غيره، كالنبيّ، فلخلقه الكلام في غيره يطلق عليه متكلّم.

ولكن يجيب الفضل: إنّ الظاهر من معنى (متكلّم) من قامت عنده صفة التكلّم، وتلبّس بها فعلاً، أي تكلّم فعلاً، وأمّا الخالق له فلا يطلق عليه المتكلّم، كما أنّ خالق الذوق لا يطلق عليه الذائق؛ لأنّ الذائق من تلبّس وقامت عنده صفة الذوق، وبما أنّه يطلق عليه تعالى متكلّم، فلا يمكن أن يكون المراد من التكلّم الألفاظ؛ لأنّها حادثة، وليس هو تعالى محلّاً للحوادث، وإن أمكنت أن تقوم في النبيّ لأنّه حادث، إلّا أنّه حينئذٍ ينسب المتكلّم للنبيّ لا له تعالى، فنسبته لله دليل على إرادة غير الكلام اللفظيّ أي النفسيّ.

وبعد هذا التمهيد فإنّ البحث في الكلام النفسيّ يقع في اُمور ثلاثة:

---

(١) دلائل الصدق: ٢: ٢٢٥ ـ ٢٢٨.

الأمر الأوّل: في الكلام النفسيّ وحدوده، ولقد ذكرنا أنّ أهمّ ما استدلّ به الفضل بن روزبهان أنّ الإنسان عندما يرجع إلى نفسه يرى بأنّه إذا أراد مواجهة السلطان مثلاً فيحضر في نفسه معاني يعبّر عنها بالألفاظ، بل إنّ كلّ أحد يجد في نفسه أنّه إذا أراد التكلّم فلا بدّ أن يستعدّ لكلامه ويحضر المعاني في نفسه، ثمّ يعبّر عنها بالألفاظ، وهذه حقيقة وجدانيّة لا يمكن إنكارها، فإن أُريد من الكلام النفسيّ هذا المعنى فهو صحيح، وتوافقهم عليه، ولكن يبقى هل أنّ مثل هذه المعاني النفسيّة يطلق عليها الكلام لغة، ولا يبعد ذلك كما في قوله: (زورت في نفسي كلاماً).

وأمّا إذا أُريد غيره فهو ممّا لا نعرفه، وإذا كانت المسألة لغويّة فلا تستحقّ إطالة البحث حولها.

الأمر الثاني: وهل أنّ الكلام من سنخ العلم أو الإرادة أو صفة أُخرى قائمة بذاتها؟

قد عرفت من حديث ابن روزبهان أنّ الكلام النفسيّ صفة أُخرى غير العلم والإرادة، واستدلّ له بأنّه قد يخبر وهو لا يعلم، ولو كان الخبر هو العلم لما صحّ الإخبار، كما أنّه قد يخبر كاذباً.

كما أنّه غير الإرادة؛ إذ لو كان الكلام نفس الإرادة لما أمكن تخلّف الطلب عن الإرادة، ونحن نرى التخلّف، فإنّه قد يكون هناك طلب ولا إرادة، كما في حالة الاختبار والاعتذار، كما لو أمر عبده وهو يعلم بعدم امتثاله، فيضربه، فيكون أمره لأجل الانتقام منه والاعتذار عند الغير بأنّه لا يأتمر.

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح، أمّا أنّ الكلام غير العلم بدليل الإخبار، فنحن لا نقصد من العلم إلّا حضور صورة الشيء أو نفسه عند العقل، وكلّ مخبّر لا بدّ أن يحضر تلك الصورة في ذهنه؛ لأنّ مدلول الجملة الخبريّة أمّا ثبوت

شيء لشيء أو نفيه عنه ، فالثبوت يحتمل أن يراد به الثبوت الواقعيّ ، ويحتمل أن يراد به التنزيليّ ، أي الثبوت الظاهريّ ، ولكن الظاهر أنّ الثبوت الواقعيّ غير معتبر في الخبر ، وإنّما المعتبر التنزيليّ ، وهو حاصل ، ومن هنا قالوا : إنّ الخبر يحتمل الصدق والكذب . ولم يجعلوا ذلك منافياً للإخبار ، ولأجل ذلك لا يتمّ ما استدلّ به الفضل ؛ لأنّه في الخبر أيضاً حضرت الصورة في الذهن قبل أن ينطق بها ، فالكلام من سنخ العلم .

وأمّا أنّ الكلام النفسيّ ليس من سنخ الإرادة ، فهذا نوافق عليه ، كما سبق ، فإنّ الطلب غير الإرادة ؛ لأنّه في مرحلة بعدها ، وقد عبّرنا عن الطلب بالتصدّي أو الإرادة الحقّيّة الدافعة . إذن فما نشعر به وجداناً أنّ الطلب معنى زائد على الإرادة ، ولكنّه ليس هو الكلام النفسيّ ، فإنّ الطلب من صفات الفعل ، وكذلك الكلام ، بينما الإرادة من الصفات الذاتيّة ، وحيث إنّه من صفات الفعل ، فليس من الصفات الذاتيّة .

والحاصل : إنّه ليس هناك دليل يثبت أنّ الكلام مغاير للعلم ، بل الدليل على خلافه .

الأمر الثالث : إنّ وصفه تعالى بالمتكلّم هل يراد منه النفسيّ أو اللفظيّ ؟

والأشاعرة يذهبون للأوّل مع اعترافهم بأنّ الثاني ـ وهو اللفظيّ ـ هو المتبادر من لفظ الكلام .

والذي دفعهم لذلك أنّ الكلام اللفظيّ حادث ، والله تعالى ليس محلّاً للحوادث .

ولكن الحقّ أنّنا لم نجد في القرآن الكريم وصفه تعالى بأنّه (متكلّم) ، وإنّما الموجود (كلّم) وأمثاله ، وحيث إنّ المتبادر من الكلام والتكلّم اللفظيّ فلا مبرّر للعدول عنه ، وأمّا كون الكلام حادثاً فلا مانع منه ؛ وذلك لأنّ صفاته تعالى على نوعين : صفات ذاتيّة ، وصفات فعليّة ، كالرزق والخلق ، والفعليّة حادثة كالكلام ،

ولا مانع من صدقها عليه ، وقد عرفت ـ في بحث المشتقّ ـ أنّ التلبّس بالمبدأ الذي يبرّر صدق المشتقّ على الذات يحصل بأي نحوٍ من أنحاء اتّحاد الذات بالمبدأ ، ولو كان الاتّحاد صدوريّاً ، ولا يشترط في صدق المشتقّ على الذات أن يكون اتّحاد الذات بالمبدأ اتّحاداً حلوليّاً دائماً ، بل يكفي نوع اتّحاد بينهما ، وقد مرّ توضيح ذلك في بحث المشتقّ .

أمّا الإشكال على ذلك بأنّه لا يصحّ أن يقال عنه تعالى بأنّه (نائم) مع أنّ النوم صادر منه ، أو أنّه خالقه .

فهذا لا يدلّ على عدم صحّة وصفه بالكلام لأنّه خالق الكلام ؛ وذلك لأنّه بناء على التوقيفيّة في الهيئات بحيث يتوقّف على موارد الاستعمال ، فإنّ وصفه بالمتكلّم قد استعمل فيه تعالى ، فلا محذور فيه بخلاف غيره ، على أنّ ذلك لم يصدر منه ، وهذا قد صدر منه فليكن صادقاً عليه باعتبار صدوره(١) .

---

(١) لأجل توضيح ما ذكر في المتن نذكر كلام السيّد الخوئيّ في المحاضرات : ٢ : ٢٨ و٢٩ :
« فلا يرد عليه النقض بعدم صدق النائم والقائم والمتحرّك وما شابه ذلك عليه تعالى مع أنّه موجد لمبادئها؛ وذلك لأنّ التكلّم من قبيل الأفعال دون الأوصاف والمبادئ في الهيئات المذكورة ـ النائم ـ من قبيل الأوصاف دون الأفعال ، ولأجل الاختلاف في هذه النقطة تمتاز هيئة المتكلّم عن هذه الهيئات ، حيث إنّها لا تصدق إلّا على من تقوم به مبادئها قيام الصفة بالموصوف ، والحال بالمحلّ ، ومن ثمّة لا تصدق عليه تعالى ، وهذا بخلاف هيئة المتكلّم ، فإنّها تصدق على من يقوم به التكلّم قيام الفعل بالفاعل ، ولا يعتبر في صدقها الاتّصاف والحلول ، ولذلك صحّ إطلاقها عليه تعالى دون محذور .

ونتيجة ذلك أنّ إطلاق المتكلّم عليه تعالى كإطلاقه على غيره باعتبار إيجاده الكلام ، وأمّا عدم صحّة إطلاق النائم والقائم والساكن وما شاكل ذلك عليه تعالى مع أنّه موجد لمبادئها ؛ وذلك لأنّه ليس أمراً قياسيّاً بحيث إذا صحّ الإطلاق بهذا الاعتبار في مورد صحّ إطلاقه في غيره من الموارد أيضاً بذلك الاعتبار ، وليس لذلك ضابط كلّيّ ، بل هو »

الجهة الثالثة: حرّيّة الإرادة أو الجبر

رأي صاحب الكفاية ﷺ[١]: ومن المسائل التي أثارها صاحب الكفاية ﷺ وبناها على موضوع اتّحاد الطلب والإرادة، مسألة (حرّيّة الإرادة والجبر) فهل الإنسان مجبر على أعماله ولا اختيار له في تغييرها، بل هناك يد غيبيّة تسيطر عليه أم لا؟

وتصويره للشبهة بناء على رأيه في الاتّحاد: أنّ المسلمين العصاة، أو الكفّار، هل يمكن أن يوجّه لهم التكليف أم لا؟ هل يتوجّه لهم طلب من الله تعالى بالفعل أو الترك أم لا؟

فإن قلنا: ليس هناك طلب جدّيّ حقيقيّ للعصاة والكفّار فتكون الأوامر المتوجّهة لهم امتحانيّة؛ لأنّها لا تتضمّن إرادة من الله، ولكن مثل هذا القول لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه ينافي البداهة والوجدان، فإنّ الكفّار والعصاة يوجّه لهم أيضاً طلب جدّيّ لا صوريّ.

وإن قلنا: بأنّ هناك إرادة جدّيّة وراء الطلب، وبما أنّ الطلب عين الإرادة، فيستحيل تخلّف المراد، مع أنّنا بالوجدان نرى تخلّف المراد عن الإرادة في العصاة والكفّار.

وبذلك يمكن تحليل كلام صاحب الكفاية ﷺ لعدّة أُمور:

١ ـ هناك في الواقع الخارجيّ عصاة وكفّار.

٢ ـ توجّه الأوامر لهم من الله تعالى لأنّهم مكلّفون أيضاً.

٣ ـ الطلب عين الإرادة.

» تابع للاستعمال والإطلاق، وهو يختلف باختلاف الموارد، فيصحّ في بعض الموارد دون بعض». (المقرّر)

(١) كفاية الأُصول: ٦٧.

٤ ـ إن قلنا بأنّ الإرادة جدّيّة فلا يتخلّف المراد عن الإرادة ؛ لأنّ المراد لا يتخلّف عن إرادة الله ، وأمّا لو قلنا بأنّ الطلب ليس عين الإرادة الجدّيّة ، بل إنّ الطلب صوريّ إنشائيّ لا حقيقيّ ، ولكن هذا القول غير صحيح لبداهة توجّه التكاليف للعصاة والكفّار ، فإنّ هذا التوجّه من البديهيّات .

وقد أجاب صاحب الكفاية ﷺ عن هذه الشبهة[1] :

بأنّ هناك نوعين من الإرادة : الإرادة التكوينيّة ، والإرادة التشريعيّة ، والفرق بينهما : أنّ الإرادة التكوينيّة تعني العلم بالنظام الكامل التامّ ، ويستحيل تخلّف المراد فيها .

والإرادة التشريعيّة وتعني العلم بالمصلحة في فعل المكلّف ، والتي يستحيل تخلّف المراد عنها هي الإرادة التكوينيّة لا التشريعيّة ، فيمكن أن يعلم بالمصلحة في فعل المكلّف ، ولكنّه لا يريده بالإرادة التكوينيّة فيتخلّف المراد .

ولو كان صاحب الكفاية ﷺ يكتفي بهذا الجواب ، وهذا المقدار من البحث ، لكان أفضل وأهون ، ولكنّه لم يكتفِ به ، بل أضاف : فإن توافقت الإرادة التشريعيّة مع التكوينيّة فلا بدّ من صدور الفعل والإطاعة خارجاً ، وإن تخالفتا فلا بدّ من حصول العصيان ، فمثلاً يريد الله تعالى الصلاة بالإرادة التشريعيّة وقد صلّاها العبد خارجاً ، فيتوافق هنا صلاح العبد مع الصلاح التامّ ، فلا بدّ من حصول الإطاعة ، ولكن لو تخالفتا فيريد من العبد الصلاة تشريعاً ، ولكنّه تعالى بالإرادة التكوينيّة لا يريدها منه ، فهنا لا بدّ من العصيان والكفر .

إذن فالإرادة التكوينيّة تتحكّم في أفعال العباد .

ثمّ أضاف صاحب الكفاية ﷺ إشكالاً : لو كانت الإرادة التكوينيّة هي المتحكّمة

(١) كفاية الأُصول : ٦٧.

في أفعال العباد، وكلّ الأشياء تنتهي إليها، وبما أنّه يشترط في توجّه التكاليف الاختيار في المكلّف، فمع عدم القدرة على الفعل أو الترك، وصدور الفعل جبراً وتكويناً من العبد تبعاً للإرادة التكوينيّة الإلـهيّة، فلا مبرّر للتكليف؛ لأنّه مع سلب الاختيار فلا يصحّ التكليف مع كون الإرادة التكوينيّة الإلـهيّة حاكمة في أفعال العباد.

وأجاب عن هذا الإشكال: إنّ التوافق بين الإرادتين ـ التكوينيّة والتشريعيّة ـ كما ذكرنا لا يسلب الاختيار؛ لأنّ الإرادة التكوينيّة في طول فعل العبد لا في عرضه.

بمعنى أنّ الباري أراد من العبد أن يصدر الفعل باختيار العبد نفسه، فإن لم يصدر عن اختياره وإنّما صدر جبراً، فيلزم منه تخلّف المراد عن إرادته تعالى، وبما أنّ إرادة الباري قد تمثّلت بصدور الفعل عن اختيار العبد فلا بدّ أن يصدر الفعل عن اختياره وهو المراد، وإلّا لو لم يصدر عن اختيار العبد بل عن جبر، فيتخلّف المراد عن الإرادة.

إذن فوجود الاختيار في العبد لا ينافي تحكّم وجود الإرادة التكوينيّة؛ لأنّ الإرادة تعلّقت بإتيان الفعل عن اختيار، وتخلّف المراد عن الإرادة مستحيل.

ثمّ أشكل صاحب الكفاية ﷺ على جوابه هذا: بأنّنا لو التزمنا بوجود الاختيار في العبد، والاختيار ـ كما هو واضح ـ من الأمور الحادثة، وهي تحتاج لعلّة؛ لأنّ الاختيار له مقدّمات تسمّى بمقدّمات الإرادة والاختيار، وهذه المقدّمات لو كانت اختياريّة أيضاً احتاجت بدورها إلى مقدّمات أيضاً، وهذه المقدّمات لو كانت اختياريّة أيضاً احتاجت إلى مقدّمات، وهكذا فيتسلسل، فلا بدّ أن تنتهي إلى الإرادة الأزليّة وهي غير اختياريّة، وهذا هو الجبر، فالاختيار لا بدّ أن ينتهي إلى ما ليس فيه اختيار.

فإن التزمنا بذلك، وبأنّ العبد ينتهي إلى أن يكون مجبراً، وإن بدا في الظاهر

بصورة المختار، فإذا كان مجبراً على فعله فكيف يمكن القول بأنّه يستحقّ الثواب على فعله حين الإطاعة، أو العقاب حين العصيان، مع أنّ الثواب والعقاب إنّما يترتّبان على فعل العبد مع الاختيار لا الجبر.

وبذلك يكون صاحب الكفاية ﷺ قد أنكر الاستحقاق، بل برأيه أنّ ما نسمّيه بالعقاب أو الثواب فإنّه متولّد من الأفعال، حتّى ينتهي الأمر للشقاوة والسعادة الذاتيّين.

وكأنّ صاحب الكفاية ﷺ يريد أن يذهب للقول بتجسّم الأعمال، فالعمل الصادر منه يتحوّل آليّاً إلى ثواب أو عقاب، فصلاته ـ مثلاً ـ تتحوّل إلى جنّة، وعصيانه إلى نار، فالفعل يتولّد منه الجنّة أو النار، أي أنّ العمل يتجسّم.

فالثواب والعقاب من الأُمور المتولّدة عن المعصية والإطاعة، وهما بدورهما وليدا الشقاوة والسعادة الذاتيّين، فالثواب والعقاب وليدا المعصية والإطاعة، وهما وليدا المقدّمات، مقدّمات الإرادة والاختيار، وهي وليدة السعادة والشقاوة الذاتيّين، ومع الانتهاء لذلك فلا مجال للسؤال: لِم صار الشقيّ شقيّاً، أو السعيد سعيداً؛ لأنّ الشقاوة من لوازم الذات، وكذلك السعادة، وهي لا تقبل التعليل؛ لأنّ الذاتيّ لا يعلّل، ولا يسأل عن علّته، فلا يسأل مثلاً: (لِم كان الإنسان ناطقاً ؟).

وحين وصل صاحب الكفاية ﷺ إلى هنا قال: «إنّ القلم حين وصل هنا انكسر»[١] كدليل على أنّ الأذهان لا يمكنها أن تتجاوز هذا المكان.

ثمّ قال: بأنّ العلم غير الإرادة مفهوماً، وإن اختار في بداية البحث اتّحاد مفهوم العلم مع مفهوم الإرادة، ولكنّه هنا يختار اختلافهما مفهوماً وإن اتّحدا مصداقاً في الله تعالى؛ وذلك لأنّ صفات الله عين الذات، ولا تعدّد في المصداق، وهذا

---

(١) كفاية الأصول: ٦٨.

معنى قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام : « **وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ** »(١)، أي ليس للعلم وجود خارجيّ في مقابل وجود ذاته تعالى.

إلى هنا انتهى توضيح آراء صاحب الكفاية قدس سره، ويفهم الجبر من كلامه(٢).

وفي الواقع أنّ شبهة الجبر ترتبط بعدّة شبهات، منها شبهة التكليف وشبهة العقاب، لذلك يجدر دراسة شبهة الجبر بصورة موسّعة، نتعرّض فيها إلى بعض الآراء من العلماء قديماً وحديثاً.

الآراء حول الجبر وحرّيّة الإرادة

وهذه الشبهة إنسانيّة ولدت مع الإنسان وتطوّرت معه، فلا يمكن أن نتصوّر مجتمعاً لا يعيشها، فإنّ الإنسان منذ بداية التاريخ البشريّ إذا واجه بعض الأُمور والمشاكل التي يعجز عن تغييرها فيحاول نسبتها لعالم الغيب.

---

(١) نهج البلاغة (صبحي الصالح): ٧٦٠.

(٢) لعلّ مراد صاحب الكفاية قدس سره من الذاتيّ هنا هو الاقتضاء والاستعداد، لا العلّة التامّة ليلزم الجبر، أي أنّ النفوس بعضها تقتضي السعادة في ذاتها، وبعضها الشقاوة والانحراف، لعوامل وراثيّة لها تأثيرها في تكوين هذا الاستعداد الاقتضائيّ، ولكن هذا الاستعداد والاقتضاء ليس بدرجة العلّة التامّة، بحيث يكون العبد مجبوراً على العمل وفق هذا الاقتضاء، بل يمكنه مخالفة اقتضائه، فمن كان يملك اقتضاء الشقاوة والانحراف فيمكنه أن يفعل الأفعال الحسنة، بل ربّما غيّر اقتضاءه وإن احتاج إلى مشقّة أكبر في العمل بها أكثر ممّن يملك اقتضاء السعادة والصلاح، واختلاف النفوس في هذه المقتضيات والاستعدادات حقيقة يعترف بها علم الأخلاق والوراثة وعلم النفس الحديث كما سنوضّح هذه الفكرة أكثر في ملحق الدراسة، وصاحب الكفاية قدس سره يصرّح بأنّ مراده هو الاقتضاء والاستعداد لا العلّة التامّة والجبر في بحث التجرّي من كتاب الكفاية « إلّا أنّه بسوء سريرته، وخبث باطنه بحسب نقصانه، واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكانه ». فليس في كلام صاحب الكفاية قدس سره على هذا التفسير ما ينافي العقائد الصحيحة. (المقرّر)

ويبحث عن موضوع الجبر في الكثير من المجالات العلميّة، منها المجال الفلسفيّ فيسمّى بالجبريّة الفلسفيّة، وفي المجال العلميّ فيسمّى بالجبريّة العلميّة، وفي مجالات أُخرى كذلك يبحث عن الجبريّة الاجتماعيّة والكلاميّة وأمثالها.

وقد طرح الفلاسفة هذه القضيّة: هل إنّ الإنسان حرّ في إرادته أم لا؟

بينما العلماء طرحوا القضيّة التالية: هل إنّ القوانين الطبيعيّة تتحكّم في الإنسان بحيث تشلّ الإرادة الإنسانيّة وتعطّلها، أو إنّ الإنسان حرّ لا تؤثّر القوانين الطبيعيّة في إرادته؟

والمعروف بين علماء المسلمين ثلاثة آراء:

الرأي الأوّل: يذهب لحرّيّة الإرادة الإنسانيّة بصورة مطلقة، ويسمّى أتباعه بـ(**المفوّضة**)، فالله تعالى خلق الإنسان ثمّ فوّض له أفعاله بحيث يستطيع التحكّم بأفعاله كيف يشاء، ولا تؤثّر أيّة قوّة أُخرى في أفعاله، ويشبه هذا الرأي مذهب الوجوديّة في العصر الحديث، ولكن مع الفرق بأنّ بعض أتباع الوجوديّة الحديثة لا يؤمنون بعالم الغيب.

الرأي الثاني: الجبريّة، حيث يذهب إلى أنّ الإنسان مجبر على أفعاله، ولا يمكنه من تغيير نفسه وواقعه، فالإنسان بمنزلة الآلة التي تتحرّك بمحرّك خارجيّ عن ذاته يتحكّم فيه.

الرأي الثالث: الأمر بين الأمرين، وهذه النظريّة تأخذ جانباً من التفويض وجانباً من الجبر، يجتمعان ويتحكّمان في واقع الإنسان ومصيره.

والفرق بين نظريّة الفلاسفة والكلاميّين ونظريّة أهل البيت عليهم السلام أنّ نظريّة الفلاسفة تتخلّى عن واقع الإنسان الراهن وحاضره، وإنّما تبحث عمّا يجب أن (يكون) عليه الإنسان، وأمّا نظريّة أهل البيت عليهم السلام فإنّها تبحث عمّا هو (عليه) الإنسان فعلاً ووجداناً، بغضّ النظر عن الشبهات الفكريّة، أي دراسة واقع الإنسان فعلاً،

وهل يملك فعلاً قابليّة التحرّك والإرادة، والحقّ أنّ الواقع الفعليّ للإنسان يتمثّل وجداناً في الأمر بين الأمرين كما سنبيّنه.

والواقع أنّ فكرة الجبر نشأت من ثلاثة مبادئ:

الأوّل: مبدأ العلّيّة والمعلوليّة.

والثاني: مبدأ السنخيّة بينهما.

والثالث: مبدأ التعاصر والتزامن بينهما.

أمّا المبدأ الأوّل فلا يمكن إنكاره، بل تقتضيه طبيعة العالم بأسره، حيث يبتني على هذا المبدأ، ويصدر الناس كلّهم عنه، وأنّ لكلّ معلول علّة.

وأمّا المبدأ الثاني -وهو السنخيّة- فمعناه أنّه لا بدّ أن يكون بين العلّة والمعلول نوع من المشاكلة والسنخيّة، فلا يصدر من العلّة إلّا ما هو من شأنه أن يصدر منها، بحيث يكون مسانخاً لها، وتكون العلّة قابلة له، كالنار فإنّها تحدث الإحراق ولا تحدث ضدّه وهو البرودة.

ومن فكرة السنخيّة نشأت فكرة الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، وفكرة العقول العشرة، حيث إنّ الله واحد ولا يمكن أن يصدر منه الكثير؛ لأنّه تعالى بسيط ومخلوقاته مركّبات، ولا سنخيّة بين البسيط والمركّب[١].

وأمّا المبدأ الثالث، وهو التزامن وأنّه يستحيل أن توجد العلّة بلا معلول، بل هما متقارنان زماناً، ومنه نشأت فكرة (قِدم العالم) وهو بطبيعته يقتضي ضرورة الفيض، كما هو مذكور في كلمات بعضهم، وأنّ الله أفاض وجود الخلق بوجوده؛ لأنّه لا يصحّ تخلّف المعلول عن العلّة.

---

(١) أشار هنا إلى فكرة السنخيّة، ومن فروعها قاعدة الواحد وسنبحث عنها في الملحق رقم (١).

ولعلّه لأجل هذه المبادئ فسّروا الإرادة بـ(العلم) بالنظام الأكمل ، أو بـ(الابتهاج) ؛ لأنّهم مسلمون ، وقد وردت كلمة الإرادة في النصوص الشرعيّة ، وتفسيرها بالمعنى المتبادر منها لا يتلاءم مع هذه المبادئ الفلسفيّة . إذن فلا بدّ من تفسيرها بمعنى آخر وهو العلم أو البهجة .

ولكن ما هو الرأي الصحيح حول هذه المبادئ الفلسفيّة الثلاثة ؟

أمّا الأوّل ـ وهو مبدأ العلّيّة ـ فأمر لا يمكن إنكاره .

وأمّا الثاني ـ وهو مبدأ السنخيّة ـ فإنّه وإن سلّم في الأُمور والعلل والمعلولات الطبيعيّة ، ولكن لا نسلّمه في الفاعل المختار ، فإنّ الإنسان فضلاً عن خالقه يمكنه أن يفعل الشيء وضدّه ، ولا سنخيّة بينهما .

وأمّا الثالث فهو يؤدّي لنفي عنصر الاختيار في الفاعل المختار ، فإنّنا لا يمكن أن نقبله بإطلاقه في الفاعل المختار ، فقد يوجد الفاعل ولا توجد معلولاته ؛ إذ أنّه قد يختار إيجاد المعلول وقد لا يختاره ، والمفروض أنّ الاختيار جزء العلّة .

والواقع أنّنا لا نفهم المبرّر لذكر (العلم) في هذا المجال ؛ لأنّ تفسير الاختيار والإرادة بالعلم ـ كما يظهر من صاحب الكفاية ﵀ ـ لا معنى له ، فالعلم بالشيء لا يوجب الاختيار ، كما لو علم الإنسان بأنّه مضطرّ أو مختار أو مجبر ، فهذا لا يعني أنّه مختار .

إذن فالاختيار موجود بالأدلّة القطعيّة ، ولا مبرّر لتفسيره بغير معناه المتبادر فيه ، وإثبات الاختيار يؤدّي لبطلان نظريّة الواحد ، فالله مختار له أن يفعل وأن لا يفعل ، كما أنّ نظريّة قِدم العالم ليست صحيحة ؛ لأنّ الإرادة هي من الحوادث بهذا المعنى ، وليست قديمة كالعلم .

وقبل استعراض أدلّة الطرفين يجدر التعرّف على الواقع الوجدانيّ الذي يصدر عنه كلّ الناس بحيث يكون واقعاً بديهيّاً .

وقد ذكرنا أنّ ما يجب معرفته هو دراسة الواقع الفعليّ الراهن للإنسان لا البحث عمّا ينبغي أن يكون.

والذي ندّعيه أنّ الأمر بين الأمرين هو الواقع الراهن الذي يصدر عنه جميع الناس، وهو الذي يحكم به الوجدان لو رجعنا إليه، وإن لم يدرك تماماً نظريّة الأمر بين الأمرين بتحديدها، وأنّها مقتضى الأصل والقواعد، وإنّما يكفي ذلك الصدور التلقائيّ عنها وإن لم يشعر بها تحديداً وتفصيلاً، فإنّ كلّ أُمّة، سواء كانت بدائيّة أو متحضّرة، تشعر تلقائيّاً بأنّها مسؤولة بالنسبة لشيءٍ معيّن، أو شخص معروف، والمسؤوليّة بدون حرّيّة الإرادة لا تسمّى مسؤوليّة، بل حتّى الجمادات قد يراها الإنسان مسؤولة، فترى الطفل يضرب الباب أو الخشبة أو الحائط لأنّها آذته، فلا بدّ أن يعتقد بأنّها مسؤولة عن أذاه، وتسمّى هذه بنظريّة (الاستحياء) أي خلع الحياة على الجماد، ولا معنى للمسؤوليّة ما لم تكن حرّيّة إرادة، والناس يؤاخذ بعضهم بعضاً، وهذا ممّا يدلّ على وجود الحرّيّة في الإرادة.

ولكن يبرز سؤال: هل إنّ الإنسان يملك القدرة المطلقة بنفسه بحيث يمكنه الخروج عن جميع القوانين الطبيعيّة ؟

والجواب: إنّه لا يملك مثل هذه القدرة، فالقبيح ـ مثلاً ـ لا يمكنه التخلّص عن قبحه، والإنسان لا يمكنه التخلّص من الزمان أو المكان، بأن لا يكون في زمان أو مكانٍ مّا، وأمثالها من الأُمور الحاكمة على الكائنات، ولكن ذلك لا يسلبه حرّيّة الإرادة والتصرّف تماماً وبصورة مطلقة، بل تبقى له حرّيّة الإرادة في الكثير من المجالات، وهذا هو الذي ندّعيه في نظريّة الأمر بين الأمرين، وأنّه الواقع المعاش.

ويمكن التمثيل لهذه النظريّة: إنّ الإنسان كالطائر في القفص، فهو يملك حرّيّة التنقّل في داخل القفص من موضع منه لآخر دون أن يحصر في موضع فيه بحيث يمنعه من الحركة، ولكنّه مع ذلك لا يمكنه الخروج من القفص والتنقّل والحركة بحرّيّته خارجه.

إذن فالوجدان يحكم بأنّ الإنسان ليس كاليد المرتعشة التي لا تملك أيّة حرّيّة واختيار، كما أنّه غير مالك لجميع تصرّفاته على نحو الاستقلال، وهو ما ذكرناه في الأمر بين الأمرين، وسيأتي توضيحه أكثر.

وإذا عرفنا بأنّ الواقع التلقائيّ الذي يصدر عنه جميع الناس هو نظريّة الأمر بين الأمرين، فهو إذن يمثّل الواقع البديهيّ، فكلّ ما يقال خلافها وإن كان بنحو لا يمكن دفعه، فهو بمنزلة الشبهة في مقابل البديهيّة.

هذا بالنسبة للواقع التلقائيّ الفعليّ الذي يعيشه الإنسان، وأمّا بالنسبة للواقع العقليّ، فهناك مَن يذهب إلى الجبر، بينما هناك مَن يذهب إلى التفويض، وكلّ مدرسة اعتمدت أدلّة نستعرض بعضها.

الجبريّة وأدلّتهم

الملاحظ أنّ مَن يقول بضرورة الفيض، وأنّ الباري تعالى مضطرّ للخلق دون اختيار وإرادة منه، لذلك فلا يمكنه أن يعطي الإرادة للإنسان؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، وعلى هذا الرأي فالإنسان فاقد للإرادة كالباري تعالى، وذلك لمبدأ السنخيّة بين العلّة والمعلول.

ولكن نظريّة ضرورة الفيض باطلة من أساسها، وقد ذكرت مناقشتها في محلّه.

وهناك بعض الأدلّة على مذهب الجبر ذكرها الفخر الرازيّ في كتابه (المحصّل)، وهذا الكتاب ـ كما يبدو منه ـ كان كتاباً دراسيّاً في المجامع العلميّة، وقد علّق عليه المحقّق نصير الدين الطوسيّ وناقش بعض آرائه، ونستعرض بعض الأدلّة التي ذكرت في كتاب المحصّل، والإشكالات عليها:

١ ـ «لو كان العبد موجداً لأفعاله نفسه لكان عالماً بتفاصيلها؛ إذ لو جوّزنا الإيجاد من غير علم بطل دليل إثبات عالميّة الله تعالى؛ لأنّ القصد الكلّيّ لا يكفي في حصول الجزئيّ؛ لأنّ نسبة الكلّيّ إلى جميع الجزئيّات على السواء، فليس حصول

بعضها أوْلى من حصول الباقي ، فثبت أنّه لا بدّ من القصد الجزئيّ ، وهو مشروط بالعلم الجزئيّ ، فثبت أنّه لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها ، لكنّه غير عالم بتفاصيلها أوّلاً ، ففي حقّ النائم ، وأمّا ثانياً فلأنّ الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الأحياز ، والحركة في بعضها ، مع أنّه لا شعور له بالسكون ، وأمّا ثالثاً فلأنّ عند أبي عليّ وأبي هاشم مقدور العبد ليس نفس التحصيل في الحيز ، بل علّة ذلك التحصيل مع أنّه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلّة لا جملة ولا تفصيلاً »(١) .

وتوضيح هذا الدليل : إنّنا لو اعتبرنا الإنسان خالقاً لأفعاله ، وخالق الفعل لا بدّ أن يكون عالماً بتفاصيل الفعل ، والدليل على ذلك أنّه لا طريق لنا لإثبات وجود علم الله إلّا من خلال خلق الأشياء ، فإنّ الخالق عالم ومدرك لما يخلق .

فإن قلت : ما هو الدليل على علمه بالجزئيّات ، بل يكفي علمه بالكلّيّات ، كما هو رأي ابن سينا ، فيكفي القصد الكلّيّ في خلق الجزئيّات .

قلت : إنّ الجزئيّات متساوية بالنسبة للكلّيّ ، فلا يعقل تخصيص بعضها بالإيجاد دون الآخر . إذن فلا بدّ من توفّر القصد للجزئيّات .

إذن فإذا كان العبد خالقاً لأفعاله فلا بدّ أن يعلم بتفاصيل أفعاله ، والوجدان على خلافه :

١ ـ ما يلاحظ في أفعال النائم ، فإنّه يتقلّب على فراشه خلال نومه ، فلو نسبنا الفعل للنائم نفسه ، فهذا يعني نسبته للجاهل ، مع أنّ العلّيّة لا تتوافق مع الجهل . إذن فالإنسان كالنائم غير موجد لأفعاله بل الموجد هو الباري تعالى .

٢ ـ الحركة البطيئة ، فهو يدرك الحركة ولكنّه يجهل أنّ هذه الحركة مؤلّفة من مقاطع يتخلّلها سكون . إذن فيجهل ما يخلقه .

---

(١) المحصّل : ١٩٥ ، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة ـ الأزهر ، مراجعة وتعليق عبدالرؤوف سعد .

٣ ـ إنّ مخلوق العبد ـ على رأي البعض ـ مقدّمات الفعل لا نتيجتها ، مع أنّ هذه المقدّمات مجهولة عند الأكثر . إذن فالمخلوق للعبد هو العلّة لا المعلول ، والأكثر يجهلون العلل التي تعتبر هي المخلوق للعبد في الواقع .

وأشكل الطوسيّ على الرازيّ بما نصّه :

« أقول : نفس الإيجاد لا يقتضي علم الموجِد بالموجَد ، وإلّا لكان له أن يدفع قول القائلين بأنّ النار محرقة والشمس مضيئة بعدم علمهما بأثرهما ، وتجويز الإيجاد من غير العالم لا يبطل إثبات عالميّة الله تعالى ؛ لأنّ مثبتي العالميّة لا يستدلّون بالإيجاد على العالميّة ، بل إنّما يستدلّون بإحكام الفعل واتقانه على العالميّة ، والقول بأنّ القصد الجزئيّ مشروط بالعلم الجزئيّ منقوض بإحراق النار لهذه الخشبة ، فإنّها تحرق من غير علمها بها »[١] .

وتوضيحه : ليس هناك طريق لإثبات أنّ العلم مقوّم للعلّة ، وكلّما أثبتنا هو ضرورة وجود العلّة والمعلول في ذاتهما بالبداهة ؛ لأنّ العالم مؤلّف من العلل والمعلولات ومبنيّ على العلّيّة . ولكن العلم لا يعتبر من مقوّمات العلّيّة ، فمثلاً : نلاحظ في العلل الطبيعيّة أنّ النار تحرق (هذه) الخشبة مع أنّها فاقدة للعلم الجزئيّ بها ، فلا دليل على إثبات توفّر القصد في مجال الخلق والعلّيّة ، وأنّه من شروطها ، بحيث لو فقدت القصد فقدت فاعليّتها وعلّيّتها .

بالإضافة إلى أنّ علم الله لم يثبت من خلال خلقه ، بل الدليل على إثباته دقّة الصنعة في مخلوقاته ، حيث دفعتنا هذه الدقّة إلى الإيمان بأنّ هناك هندسة فكريّة دقيقة مسبقة ؛ لأنّ دقّة النظام لا يمكن أن تصدر عن عشوائيّة وفوضى .

بل أكثر من ذلك نلاحظ أنّ الغزاليّ ينفي السببيّة الطبيعيّة ، وضرورة العلّيّة ، بل كلّ ما نشعر به وندركه أنّ هناك أشياء (تعقب) أشياءً أُخرى ، فلا أرى مثلاً

---

(١) المحصّل : ١٩٥ .

إلّا إحراق الخشبة (تعقب) وجود النار ، أمّا العلّيّة فلا (أشعر بها) .

إذن فاشتراط العلم في باب العلّيّة ليس بذلك الدرجة من الوضوح . فلو كان العلم من مقوّمات العلّيّة لكان أقوى مبرّر ودليل يمكن أن يتمسّك به منكرو السببيّة والعلّيّة الطبيعيّة ، فيمكن أن يتمسّك بنفي السببيّة الطبيعيّة مثلاً بعدم توفّر النار أو الشمس على العلم في مجال سببيّتهما للإحراق والإضاءة .

وقد صيغ الدليل صياغة أُخرى ، نقلت عن المواقف في تقريرات السيّد الخوئيّ (المحاضرات) : « لو كان العبد موجداً لأفعاله بالاختيار والاستقلال . . . »[١] .

وأنّ هناك تلازماً بين الاختيار والعلم ، والعلم من مقوّمات الاختيار ، ولكن الملاحظ أنّه أحياناً يختار أُموراً لا يعلم بها .

وأُشكل عليه : بأنّ هذه الفكرة أنّه لا يمكن تحقّق الاختيار بدون علم ، مقدّمة صحيحة ، ولكن ما هو مقدار العلم المعتبر في تحقّق الاختيار ، مثلاً عندما يختار الماء فهل يعتبر عليه أن يعلم بأنّ الماء مركّب من الأوكسجين والهيدروجين ، أم تكفي المعرفة الإجماليّة بالماء ، والحقّ أنّ المعرفة الإجماليّة تكفي في تحقّق هذا الاختيار ، ولا نحتاج للعلم بالتفاصيل بحيث يلزم التعرّف على حقائق الأشياء .

ثمّ إنّ الاختيار الموجب للثواب والعقاب غير متحقّق في النائم وأفعاله ، فلو شتم النائم أحداً لا يتأذّى ، وكذلك لو أحسن إليه .

والظاهر أنّ هذا الدليل صياغة أُخرى للدليل الذي ذكرناه ، مع الفرق بأنّ الأوّل يركّز على جانب الخلق ، بينما هذا الدليل يركّز على جانب الاختيار .

٢ ـ « إذا أراد العبد تسكين جسم وأراد الله تحريكه ، فإمّا أن لا يقعا معاً ، وهو محال ؛ لأنّ المانع من وقوع كلّ واحد منهما وجود مراد الآخر ، فلو امتنعا معاً لوقعا معاً ، وهو محال » ، أو يقع أحدهما دون الآخر ، وهو باطل ؛ لأنّ القدرتين

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه : ٢ : ٤٢ .

متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور والشيء الواحد، وحدة حقيقيّة لا يقبل التفاوت، فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السويّة، إنّما التفاوت في أمور أخر خارجة عن هذا المعنى، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح»(١).

ويعلّق الطوسيّ عليه بقوله: «أقول: إذا أراد العبد تسكين جسم أراد الله تحريكه وقع التحريك؛ وذلك لأنّ القدرتين ليستا بمتساويتين في الاستقلال بالتأثير، بل هما متفاوتتان في القوّة والضعف، ولذلك تعذّر قدرة على حركة مسافة في مدّة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة في أضعاف تلك المدّة، ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية، وليس كذلك، وأيضاً الضعيف ربّما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القويّ، والقويّ يقدر على منعه من ذلك الفعل، وهو لا يقدر على منع القويّ، وهذا الدليل أخذه من دليل التمانع في إبطال كون الإلٰهة أكثر من واحد، وهناك يتمشّى؛ لأنّ الإلٰهة تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت، وههنا لا يتمشّى»(٢).

وتوضيحهما: إنّ الله لو أراد تحريك شيء والعبد أراد تسكينه، أو بالعكس، فإمّا أن تجتمع الإرادتان ويحقّقان المراد في آنٍ واحد، ولازمه اجتماع الحركة والسكون في آن واحد وفي شيء واحد، وهما متناقضان، ويستحيل اجتماع النقيضين، أو نقول بأنّ هنا تمانعاً من الطرفين، وأحدهما مانع من حدوث الآخر، ومن الواضح أنّ المانع لا يتحقّق ولا يمنع من حدوث الآخر إلّا مع وجوده، فلازم تمانعهما وجودهما، فمعنى أنّ كلاً منهما يمنع من وجود الآخر أنّ هذا يوجد فيمنع من الآخر والآخر كذلك، فلازم تمانعهما وجودهما، فإذا وجدا فيلزم منه

---

(١) المحصّل: ١٩٥.

(٢) المحصّل: ١٩٥.

اجتماع النقيضين ، ثمّ على تقدير تمانعهما بحيث يرتفع وينعدم كلاهما بوجود المانعين ، فيلزم منه ارتفاع النقيضين .

وأمّا إذا قلنا إنّ الموجود واحد ، أي إحدى الإرادتين لا كلاهما ، أمّا إرادة العبد أو إرادة الله ، فهنا إمّا أن تتحقّق الحركة أو السكون ، ولكن المفروض أنّ تأثير إحداهما دون الأُخرى بلا مرجّح ؛ لأنّ لكلّ من الإرادتين استقلاليّة في التأثير بنفسها ، بحيث تتمكّن كلّ منهما من إيجاد الفعل دون الآخر ، ولكن تأثير إحداهما دون الأُخرى ترجيح بلا مرجّح مع هذا التساوي بينهما ، ولذلك لا تبقى إلّا إرادة الله ، ولا إرادة للعبد .

ويعلّق المحقّق الطوسيّ عليه: نسلّم بأنّ وجود الإرادتين معاً ، وكذلك تمانعهما معاً مستحيل ، ولكن لا نسلّم الشقّ الثالث ؛ لأنّهما لو تساوتا في القوّة والضعف ، وكلّ منهما مستقلّة بالتأثير ، أي أنّهما متساويتان من حيث إيجاد الفعل ، ولكن المفروض أنّ إحداهما أقوى من الأُخرى ، ولذلك فإنّ الأقوى تمنع الأضعف .

ومثاله : الطفل له قابليّة رفع الكتاب ، وكذلك الرجل ، فكلاهما متساويان بالنسبة لرفع الكتاب ، ولكن الرجل أقوى من الطفل فيتمكّن من منعه ، بينما الطفل لا يتمكّن من منعه ، فالطفل لو خلي ونفسه لتمكّن من رفع الكتاب ، وكذلك الرجل ، ولكن الفرق أنّ الرجل يمكنه من منع الطفل دون العكس ، والأقوى يمنع الأضعف .

وفي موردنا فهنا إرادتان متعلّقتان بنقيضين ، وإرادة الأقوى تتمكّن من منع إرادة الأضعف ، ولكن كلّ هذا الكلام إنّما يأتي على تقدير تحقّق وجود التعارض بين الإرادتين ، أمّا لو تحقّقنا من وجود إرادة واحدة فحسب فلا يأتي هذا الكلام ، وفي هذا المجال لا توجد إلّا إرادة العبد دون إرادة الله ، بمعنى أنّه تعالى ليست له إرادة في هذا المجال ، لا أنّه يملك إرادة العدم ؛ إذ لو كانت لديه إرادة لعدم ما يريده العبد لوقع التعارض ، وإنّما هنا عدم الإرادة في الله لا إرادة العدم ، فلا يقع التعارض ،

فلا يكون هنا مؤثّر إلّا إرادة العبد فحسب، ولا محذور فيه لعدم وجود إرادة أُخرى مقابلها وتعارضها، والتعارض إنّما يكون مع وجود كلتا الإرادتين لا إرادة واحدة، ولا يمكن أن يلتزم أي مسلم بهذا المعنى، فإنّه لو كان لله إرادة لشيء فإنّ العبد لا يتمكّن أن يقف بوجه إرادة الله؛ لأنّ هذا من الكفر الذي لا يلتزم به أي مسلم.

٣ ـ الدليل الثالث للفخر الرازيّ: إنّ العبد حال الفعل إمّا أن يمكنه الترك أو لا يمكنه، فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة، وإن أمكنه فإمّا أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجّح وهو باطل؛ لأنّه تجويز لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجّح، أو يفتقر ذلك المرجّح إن كان من فعله عاد التقسيم، وإلّا يتسلسل، بل ينتهي لا محالة إلى مرجّح لا يكون من فعله، ثمّ عند حصول ذلك المرجّح إن أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل. فلنفرض ذلك، وحينئذٍ يحصل الفعل تارة ولا يحصل أُخرى، مع أنّ نسبة ذلك المرجّح إلى الوقتين على السواء، فاختصاص أحد الوقتين بالحصول ووقت الآخر بعدم الحصول، يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجّح، وهو محال، وإن امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلّيّة؛ لأنّه متى حصل المرجّح وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع، فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار، فهذا كلام قاطع»(١).

توضيحه: عندما يريد الإنسان الإقدام على ممارسة فعل، فإمّا أن يقدر على الترك أم لا، فإن لم يقدر على الترك فهو مجبور، وأمّا إذا قلنا إنّه قادر، حيث يمكن له الفعل والترك، فالفعل إمّا أن لا يفتقر في وجوده لمرجّح فيلزم منه الترجيح بدون مرجّح في المتساويين من جميع الجهات، وهو محال، أو يفتقر لوجود مرجّح، وهذا المرجّح إمّا أن يكون من فعل الإنسان نفسه، فيأتي نفس الحديث السابق،

(١) المحصّل: ١٩٤.

بأنّه يقدر على الترك أم لا ، وهكذا فيتسلسل ، وكذلك لو كان المرجّح أجنبيّاً ؛ لأنّ المرجّح الأجنبيّ يبحث عمّن أوجده ، وهو يحتاج لمرجّح إلى أن ينتهي للمرجّح الذاتيّ . إذن فلا بدّ أن ينتهي الترجيح لمرجّح ذاتيّ تقف عنده السلسلة .

ولنفترض وجود المرجّح ، فإمّا أن يلزم منه حصول الفعل قهراً ، فيلزم الجبر ، وإمّا أنّه مع وجود المرجّح يمكن حصول الفعل وعدمه ، بمعنى أنّه مع وجود المرجّح في زمان يحصل الفعل ، وفي زمان آخر لا يحصل ، وبما أنّ الأزمنة متساوية بالنسبة للمرجّح ، فحصول الفعل في زمان دون الآخر ترجيح بلا مرجّح أيضاً .

وهكذا فلا بدّ أن ينتهي الأمر للمرجّح الذاتيّ ، ومعه فتنتفي استقلاليّة العبد واختياريّته في الفعل مع الانتهاء للذاتيّ .

بل ربّما أُضيف لهذا الدليل : بأنّه على تقدير صحّته يمتنع علينا إثبات الصانع ، كما عن المواقف ، بأنّ الفعل والترك لو كانا متساويين من جميع الجهات فنحتاج للمرجّح ، وهو يثبت الصانع ، أمّا لو تحقّق أحدهما بلا مرجّح فلا نحتاج حينئذٍ للصانع ؛ لأنّنا إنّما نحتاج إليه لنثبت الترجيح ، ومع عدم الاحتياج للمرجّح وإنّما يتحقّق الفعل أو الترك لوحده دون مرجّح فلا حاجة للصانع .

وبعبارة أُخرى : إنّ المرجّح لو بلغ درجة العلّيّة التامّة ، ولكن مع ذلك يحصل الفعل في زمان دون آخر ، فيلزم الترجيح بلا مرجّح ، وإن حصل منه الفعل أو الترك أبداً ، وفي كلّ زمان ، وهذا هو الجبر ، وأضاف صاحب المواقف إنّ الممكنات متساوية من جميع الجهات بالنسبة لله ، فنحتاج لخالق يرجّح أحدهما على الآخر ، وهو المرجّح .

ولكن يناقش هذا الدليل :

١ ـ إنّ الترجيح بلا مرجّح ليس بمحال[1] ، وإمكانه ، بل وقوعه ، من الواضحات ،

---

(١) ذكر علماؤنا أنّ الترجيح بلا مرجّح ليس بمحال كما وضّحه في المتن من اختيار »

فمثلاً الإنسان الجائع وأمامه قرصان من الخبز ، أو الظامئ وأمامه كأسان من الماء متساويان من جميع الجهات ، فهو يتمكّن من اختيار أحدهما من دون ملاحظة المرجّح ، وكذلك الممكنات أمام فاعلها ، فإنّها متساوية النسبة إليه ، وبوسعه أن يختار أيّاً منها ، وإن تساوت من جميع الجهات .

ولا يشترط أن يكون الترجيح نابعاً من نفس المتساويين ، بل ربّما كان لمرجّح أجنبيّ ، كما لو تعلّقت مصلحة الفعل وغرضه بتحقيق نفس الكلّيّ وإيجاده . وبما أنّ الكلّيّ لا يوجد إلّا بمصداقه الخارجيّ ، فيوجد المصداق ليتحقّق به الكلّيّ ، مع أنّ المصلحة لم تتعلّق بإيجاد هذا المصداق أو ذاك ، وإنّما تعلّقت بإيجاد الكلّيّ في أي مصداق كان ، ولذلك كان المرجّح أجنبيّاً ؛ لأنّ المصاديق متساوية بالنسبة للكلّيّ ، فهو يختار أحدها دون ملاحظة المرجّح ، كلّ ذلك من أجل إيجاد الكلّيّ ، ولا يتوقّف إيجاد الكلّيّ على إيجاد مصداق معيّن ، بل يكفي فيه أي مصداق .

٢ ـ لو سلّمنا أنّ الترجيح بلا مرجّح محال ، فربّما كان المرجّح ذاتيّاً ، وتقف عنده السلسلة ، مثلاً : عندما يركب الإنسان حيواناً ، فحين يسأل لماذا تركبه ؟ يجيب لأنّه حيوان ، والحيوانيّة ذاتيّة للحيوان ، وبعد ذلك لا يسأل لماذا كان الحيوان حيواناً ، ومن هنا تنقطع السلسلة من البداية ؛ لأنّها حينما تنتهي للذاتيّة فتنقطع سلسلة العلل ؛ لأنّ الذاتيّ لا يعلّل ولا يسأل عن علّته .

إلى هنا ننتهي من الأدلّة التي نقلناها عن الفخر الرازيّ في المحصّل وتقويمها ، ولكن هناك أدلّة أُخرى على الجبر لم يذكرها الفخر الرازيّ في ضمن الأدلّة على الجبر ، وإنّما ذكرها في غير هذا الموضع ، أو ذكرها غيره من علماء العامّة ، وربّما ذكر بعضها علماؤنا استنتاجاً منهم لتأييد هذا الرأي وإن ناقشوه

« الجائع أحد القرصين أو الظامئ أحد الكأسين دون مرجّح لأحدهما ، وإنّما المحال الترجّح بلا مرجّح ، أي وجود المعلول والممكن بدون علّة . (المقرّر)

بعد ذلك[١].

ونستعرض بعض هذه الأدلّة نضيفها إلى أدلّة المحصّل:

٣ـ وهذا الدليل يعتبر عندهم من أهمّ الأدلّة على الجبر، ولم يذكره المحصّل في موضع الأدلّة على الجبر، وإنّما ذكره في مجال ردّه على المعتزلة، وأعتقد بأنّه غير قابل للردّ والنقض.

وتوضيحه: لو قلنا إنّ الفعل ممكن وباختيار العبد، فمعناه إمكان وقوعه وعدم وقوعه، وهذا هو مقتضى اختيار العبد، فهنا لو قلنا إنّ الله علم بوقوعه من العبد، فلو كان ممكناً للعبد من حيث الوقوع وعدمه، واختار العبد عدم الوقوع، فيتحوّل وينقلب علم الله بالوقوع إلى الجهل، وأمّا لو علم الله بعدم وقوعه، ولكن بمقتضى اختياريّة العبد اختار الوقوع، انقلب علمه تعالى بعدم الوقوع إلى الجهل، وكلّ ذلك محال بالنسبة لله؛ لأنّه تعالى متّصف بصفات الكمال جميعها، ومنها صفة العلم، وهذا ينفي اختياريّة العبد، فلو افترضنا أنّه تعالى يعلم بكلّ شيء، فإنّ علم بعدم الوقوع امتنع الوقوع، وكذلك لو علم بالوقوع وجب الوقوع، وإلّا تحوّل علمه تعالى للجهل، والمفروض أنّ الممتنع والواجب الوقوع لا يكون باختيار العبد. يقول الرازيّ في المحصّل: «ما علم الله عدمه من أفعال العبد، وإلّا جاز انقلاب العلم جهلاً...»، والممتنع والواجب خارجان عن القدرة، ويشترط في التكاليف القدرة، ومع عدم إمكان التكليف فلا موجب للعقاب والثواب؛ لأنّه في الحقيقة صدور الفعل من غير العبد.

---

(١) لعلّ هذا ممّا يدلّ على موضوعيّة علمائنا في البحث العلميّ ودقّتهم، بحيث يحاولون إبداع بعض الأدلّة لتأييد آراء الآخرين ودعمها استنتاجاً منهم، وربّما كانت أقوى من أدلّتهم المذكورة، وإن لم يقبلوها بعد ذلك وناقشوها بقوّة، وهي طريقتهم في الكثير من البحوث، وهذا من نتائج فتح الاجتهاد عندهم. (المقرّر)

ولكن مناقشة هذا الدليل على ضوء مذهب هشام بن الحكم في علم الله واضحة ، وقد نسبت لهشام الكثير من الآراء والشبهات المنحرفة حتّى أُطلق على مذهبه بـ(الهشاميّة) ، وربّما قيل بأنّ أمثال هذه الآراء صدرت منه قبل اتّصاله بالإمام عليه السلام ، ولكن ربّما يقال بأنّ نسبة هذه الآراء غير صحيحة ، وإنّما نسبت إليه كذباً وزوراً ؛ لأنّه من كبار الشيعة والمدافعين عنها ، لذلك نسبت إليه أمثال هذه الآراء .

وعلى كلّ حال ، فينسب لهشام بن الحكم القول بحدوث علم الله لا قِدمه ، وبأنّه تعالى لا يعلم بالأشياء قبل وقوعها ، ولعلّ مقصوده أنّ العلم انكشاف الواقع ، فإذا لم يكن هناك واقع قبل الوقوع فلا يكون هناك علم ، وإذا لم يكن علم لله فلا يكون مؤثّراً ، وبذلك يبقى للعبد اختياره ، فإذا اختار العبد الوقوع فحينئذٍ يعلم تعالى بالوقوع ، والعلم المتأخّر لا يؤثّر في سلب الاختيار .

ولكن على مذهب الأكثر من القول بقِدم علم الله ، وأنّ علمه أزليّ بما حدث ويحدث وسيحدث إلى الأبد ، فيبرز هذا التساؤل والشبهة التي دارت حتّى على لسان بعض علمائنا كصاحب الأسفار .

مناقشة هذا الدليل على ضوء أزليّة علم الله: بأنّه وإن صحّ القول بعلم الله بوقوع الفعل وعدمه قبل الوقوع ، ولكن علمه (غير مؤثّر) في خلق الأشياء وإيجادها ، أو في وقوع الأفعال وعدمها .

فهنا جوابان نقضيّان على هذا الدليل :

١ ـ في أفعال العبد ، فإنّ علم العبد غير مؤثّر في فعله ، فلو علمت بوجود هذه الورقة فإنّ علمي قد كشف لي وجودها ، ولكن هذا العلم لم يخلق الورقة ولم يصنعها .

٢ ـ إنّ هذه الشبهة لا تختصّ بأفعال العبيد ، بل تشمل أفعال الله تعالى

أيضاً، حيث يلزم منها الجبر في أفعاله، مع أنّ المسلمين متّفقون على كونه مختاراً، وأنّ الاختيار من صفات الكمال، فإنّ الله يعلم بأنّه سيخلق هذا الشيء، ولا يخلق ذاك، وعلمه قديم، فإذا افترضنا تأثير علمه في الخلق والإيجاد وتحويل الممكن إلى واجب أو ممتنع، وبذلك سوف يسلب الاختيار من الله تعالى؛ لأنّه لا مجال للاختيار مع تردّد الفعل بين الوجوب والامتناع، فكلّ ما يجيبون به في مجال علم الله وعلاقته باختياره لا بدّ أن يجيبوا به عن علاقة علم العبيد باختيارهم.

وهناك جواب حلّيّ عن هذا الدليل:

إنّ علم الباري ليس له تأثيره في وقوع الفعل أو الشيء خارجاً؛ لأنّ العلم تابع لوجود المعلوم، فإنّه انكشاف الواقع، فهو متأخّر رتبة عن وجود المعلوم، فلو توقّف المعلوم على العلم لزم الدور.

وعلم الله هو انكشاف للواقع، ولكن بما أنّه تعالى ليس محلّاً للحوادث، بأن تحدث صورة في ذهنه، كالعلم الحصوليّ في الإنسان، حيث إنّه يعني حدوث صورة ذهنيّة في ذهنه، فإنّ هذا محال في الله، فيكون علمه بالموجودات علماً حضوريّاً، أي حضورها لديه كعلم الإنسان بنفسه، فالعلم لا يختلف في المعنى والمفهوم بين الخالق والمخلوق، وهكذا في سائر الصفات، كالسمع والبصر، هي متّحدة مفهوماً، فالعلم انكشاف الواقع وإن اختلف الطريق لحصول المفهوم، ولكنّه لا يعتبر من المعنى والمفهوم نفسه.

والله تعالى يعلم بصدور الفعل من العبد (مع اختياره)، فلو صدر هذا الفعل من العبد عن (غير اختيار) لا ينقلب علمه تعالى إلى جهل دون أن يكون للعلم بما هو علم تأثيره في صدور الفعل، كما هو الأمر في علم الإنسان، فلو علمت بأنّك جالس عن اختيارك فإنّ حدوث جلوسك لم يستند لعلمي، وعلمي لم يسلب منك الاختيار.

وصفات الله وإن تعدّدت مفهوماً، ولكنّها متّحدة مصداقاً ووجوداً مع ذاته،

ولا تزيد في ذاته ، وكلّ أمر في الخارج تتعلّق به صفة من صفات الله ، حيث يستند إلى ما يلائم تلك الصفة ، فهو تعالى مع كون صفاته عين ذاته يخلق بما هو خالق ، ويريد بما هو مريد ، ويعلم بما هو عالم ، لا أنّه يخلق بما هو عالم ، ويمثّل له بالنفس الإنسانيّة ، فإنّها واحدة ذاتاً ووجوداً ، ولكنّها تمارس الأفعال المختلفة ، فإنّها تشمّ بالأنف ، وبالعقل تفكّر ، كالإناء الملوّن بألوان متعدّدة ، لو وضعت فيه سائلاً واحداً فالسائل رغم كونه واحداً ولكن لو مرّ على كلّ لون من ألوان الإناء لتغيّر حسب لونه ، وتعدّد رغم وحدته . إذن فالعلم غير الاختيار والقدرة .

٣ ـ **الدليل الخامس للجبريّين** أنّ فعل العبد ممكن في نفسه ، وكلّ ممكن مقدور لله تعالى ؛ لما مرّ من شمول قدرته للممكنات بأسرها ، وقد مرّ مخالفة الناس من المعتزلة ، والفِرق الخارجة عن الإسلام في أنّ كلّ ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وإبطالها ، في بحث قادريّة الله تعالى ، ولا شيء ممّا هو مقدور لله بواقع بقدرة الله ، لامتناع قدرتين مؤثّرين في مقدور واحد »[١] .

توضيحه: إنّ أفعال العبد كلّها ممكنة في ذاتها يمكن أن يفعلها العبد ويمكن أن لا يفعلها ، وعندهم قاعدة (كلّ ممكن مقدور لله) ؛ لأنّ القدرة إنّما تجري في الممكن لا في غيره ؛ إذ لو لم يكن الممكن مقدوراً لله تعالى فأيّ شيء يكون مقدوراً له ؟ وإذا كان الفعل مقدوراً لله تعالى ، وهو في نفس الوقت مقدور للعبد ، فذلك يؤدّي إلى أن يكون الفعل الخارجيّ مستنداً لقدرتين .

وكأنّه إشارة إلى امتناع اجتماع علّتين على معلول واحد ، فإذا أثّرت إحدى العلّتين فلا مجال لتأثير الثانية ، فهنا أمّا أن نتنازل عن قدرة الله في تأثيرها في فعل العبد أو عن قدرة العبد ، ولا يعقل التنازل عن قدرة الله ، لذلك نتنازل عن قدرة العبد ، فإذا لم تكن للعبد قدرة فلا اختيار له ، فيكون مجبوراً .

---

(١) عن محاضرات في أُصول الفقه : ٢ : ٤٩ ، نقلاً عن شرح المواقف : ٥١٥ ، المرصد السادس .

ولكن نناقش هذا الدليل: بأنّ وجود القدرة على الفعل لا تكفي لوحدها فحسب في خلق الفعل وإيجاده، بل لا بدّ من (إعمال) هذه القدرة وفعليّتها وتنفيذها، فهنا وإن افترضنا أنّ لله قدرة على الفعل، وللعبد كذلك، ولكن الله لا يُعمل قدرته فعلاً، وإنّما ترك إعمال القدرة على الفعل للعبد نفسه فحسب، فلم تجتمع على الفعل المقدور الواحد قدرتان، بل قدرة واحدة.

ولكن يلاحظ على هذه المناقشة:

فإنّ هذه المناقشة ربّما لا تتلاءم ونفس الدليل؛ لأنّ الدليل يصرّح بوجود (قدرتين مؤثّرتين)، أي أُخذ في القدرة عنصر التأثير، وهو (الإعمال والتنفيذ)، أي أنّ كلتا القدرتين تعملان فعلاً، لا مجرّد وجود القدرة ثبوتاً فحسب.

بالإضافة إلى أنّ هذه المناقشة إنّما تنفع المعتزلة، القائلين باستقلال العبد في خلق الفعل وإيجاده، أمّا على مذهبنا من اشتراك الله والعبد في خلق الفعل وإيجاده ـ كما سنوضّحه ـ فلا مجال لهذه المناقشة.

فإنّه على مذهبنا هناك قدرتان تعملان وتؤثّران في الفعل لا قدرة واحدة كما عند المعتزلة، ولا استحالة في اجتماع قدرتين على مقدور واحد، إذا أُخذ بكلّ واحدة منهما وعمل بها في مقدار وجانب من الفعل، فالله تعالى له القدرة الواسعة اللّا متناهية، إلّا أنّه لم يستعملها كلّها، بل بمقدار حاجة المخلوق، فهناك في الإنسان بعض الأُمور والقوى الدخيلة في إيجاد الفعل ولكنّها خارجة عن قدرة الإنسان، وقد منحها الله للعبد بقدرته، كالحياة والقدرة، ولكن استعمال هذه القدرة الممنوحة من الله للعبد فعلاً، فإنّها تابعة لاختيار العبد وقدرته، لذلك تشترك قدرتان في خلق الفعل وإيجاده كما يشترك عشرون عاملاً في صنع سيّارة، فالله تعالى خلق المقدّمات التي ليست تحت اختيار العبد، أي مقدّمات خلق الفعل كالحياة والقوّة، فالفعل قد نتج عن أُمور بعضها جبريّة، وبعضها اختياريّة، وبهذا نجيب عن هذا الدليل الذي يدور حول إعمال كلتا القدرتين فعلاً.

وهناك طائفة من علمائنا تفرّدوا ببعض الأدلّة التي استنبطوها أنفسهم لإثبات الجبر وإن ناقشها البعض بعد ذلك، أمثال صدر المتألّهين، وصاحب الكفاية ﷺ، والمحقّق الأصفهانيّ ﷺ نذكر بعض هذه الأدلّة:

٦ ـ الدليل السادس: إنّ الأفعال الخارجيّة كلّها إراديّة، أي أنّها مسبوقة بالإرادة، ولا بدّ أن تبلغ الإرادة لمرتبة العلّة التامّة لإحداث الفعل حتّى يصدر الفعل خارجاً؛ لأنّ العلّة إذا لم تستكمل جميع مقوّماتها وأجزائها، ولا ينقص منها أي جزء، وإن كان ضئيلاً، بأن يبلغ وجود الفعل أو المعلول إلى حدّ الوجوب، لم يصدر الفعل أو المعلول خارجاً، فإذا استكملت العلّة جميع أجزائها، فإنّ الفعل سيتحقّق خارجاً حتماً، وذلك للقاعدة المعروفة (إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد)، أي لو لم يبلغ حدّ الوجوب في وجوده لم يوجد خارجاً.

والإرادة كما فسّروها هي الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات، ولو بلغ الشوق هذه المرحلة فإنّ العضلات ستتحرّك حتماً لتحقيق الفعل وإيجاده، والإرادة لها مقدّمات معروفة، وهي ممكنة في نفسها، وكلّ ممكن يحتاج لعلّة، ولمقدّمات في وجودها، وتلك العلّة والمقدّمات هي ممكنة أيضاً، وهكذا، فلا بدّ أن ينتهي الأمر لعلّة لا علّة لها، وإلّا لتسلسل، وهو محال، فلا بدّ أن تنتهي سلسلة العلل لله تعالى؛ لأنّه لا يحتاج في وجوده لعلّة.

إذن فلو كان عالم الأفعال الخارجيّة من جملة عوالم العلّة والمعلول، والمعلول إنّما يتحقّق قهراً وحتماً بعد وجود علّته. إذن فأين الاختيار؟ فإذا كانت جميع الأشياء محفوفة بضرورتين: ضرورة سابقة، وهي بلوغ علّتها لمرتبة الوجوب، كما ذكرنا، وضرورة لاحقة إنّما تبرز بعد وجوده خارجاً. إذن فمع وجود هذه الضرورة فلا موقع للاختيار؛ لأنّ الاختيار لا يجتمع مع الضرورة، فالفعل إذن ليس اختياريّاً.

وننقل في هذا المجال بعض كلمات علمائنا:

يقول صدر المتألّهين : « إنّ إرادتك ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لأحد ذينك الطرفين على الآخر ، وأمّا إذا صارت حدّ الوجوب لم منه وقوع الفعل »(١).

ويقول المحقّق الأصفهانيّ : « ... لأنّ الإرادة ما لم تبلغ حدّاً يستحيل تخلّف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل ؛ لأنّ معناه صدور المعلول بلا علّة تامّة ، وإذا بلغت ذلك الحدّ امتنع تخلّفه عنها ، وإلّا لزم تخلّف المعلول عن علّته التامّة »(٢).

وقد اختلفت أقوال العلماء في الجواب عن هذا الدليل ، وأهمّ ما يقال في الجواب يقع من جهتين :

١ ـ التساؤل عن طبيعة الإرادة ، وهل أنّها بمقدّماتها ومبادئها كما قالوا علّة تامّة للفعل ، وبوجودها لا بدّ من وجود الفعل والمعلول حتماً ، وبانعدامها ينعدم ؟

٢ ـ إنّ نسبة الفعل لفاعل هل هي من قبيل نسبة المعلول للعلّة ، أو نسبة الفعل للفاعل ، والفرق بينهما أنّه يشترط في السنخيّة بين العلّة والمعلول ، بأن يكون المعلول من سنخ العلّة ؛ لأنّ العلّة لا تستطيع إيجاد المتباينات ، وخاصّة على رأي مَن يقول بأنّ المعلول مرتبة من مراتب العلّة ، كامنة في ذات العلّة ، وينبثق منها ، كالحرارة التي تنبثق من النار ومرتبة منها ، لذلك كانت معلولة لها ، وأمّا لو قلنا إنّ النسبة نسبة الفعل للفاعل ، فلا تشترط السنخيّة ؛ لأنّ الفاعل يتمكّن من إيجاد المتباينات والأضداد.

أمّا البحث عن الجهة الأُولى :

ما هو معنى (الإرادة) ، وهل أنّها علّة تامّة للفعل أم لا ؟

وحينما تحدّث العلماء عن معنى الإرادة ومدلولها ، فسّروها بـ(الشوق المؤكّد) ،

---

(١) عن محاضرات في أُصول الفقه : ٢ : ٥٢ ، نقلاً عن الأسفار : ٦ : ٣١٧.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية : ١ : ٢٨٥.

وهي بهذا المعنى لا تتحقّق إلّا في البشر ؛ لأنّه قابل للانفعال ، ويتطوّر ويشتدّ هذا الانفعال ليبلغ درجة الشوق المؤكّد ، والإرادة كيفيّة قائمة في النفس ، وأمّا ذات الله فلا تقبل قيام الأُمور الحادثة فيها ، ولا تقبل الانفعال .

لذلك التمسوا معنى وتفسيراً آخر لإرادته يتناسب وذاته ، ففسّرها البعض بـ(العلم بالنظام الأكمل)[١] ، كما ذهب إليه صاحب الكفاية ﷺ ، وفسّرها آخر بـ(الابتهاج والرضا) كما ذهب إليه المحقّق الأصفهانيّ ﷺ[٢] ، وقد استقاه من الفلاسفة ، فبرأيه أنّ العلم والإرادة مفهومان متباينان مفهوماً وإن اتّحدا مصداقاً في الله تعالى ، لذلك لا بدّ أن نلتمس أقرب المداليل وهو الرضا والابتهاج .

ولكنّنا ذكرنا أكثر من مرّة بأنّ المفاهيم المستعملة في القرآن الكريم والسنّة الشريفة لا تحمل على معان مغايرة للمعاني العرفيّة ، بل على المعنى الذي يفهم عرفاً منها ، والذي نفهمه عرفاً من لفظ الإرادة في استعمالاتنا هو (المشيئة والاختيار) ، فإنّ هذه الألفاظ الثلاثة مترادفة ومتقاربة مفهوماً ، فنقول (اختار ففعل ، أراد ففعل ما أراده ، أو ما اختاره) .

فليس معنى الإرادة إلّا تقديم أحد الشيئين أو الفعلين على الآخر ، سواء كان هناك مرجّح في التقديم أم لا ؛ لأنّنا ذكرنا أنّ للفاعل الاختيار والتقديم حتّى مع عدم المرجّح ؛ لأنّه تكفي المصلحة في وجود الكلّيّ فحسب ، وإن لم يكن مرجّح في المصداق نفسه ، كما في شرب أحد الإناءين .

وأمّا (الشوق المؤكّد) فليس هو معنى الإرادة ، وإنّما هو من دواعي الإرادة والتقديم ، فإنّه أحياناً ربّما اختار ما هو مبغوض إليه ، فيقحم نفسه في المشاكل والمتاعب لمصلحة أو لغيرها ، بل ربّما يخيّر بين مبغوضين ، فالمفهوم المعيّن

---

(١) كفاية الأُصول : ٦٧ .

(٢) نهاية الدراية : ١ : ٢٧٨ .

للشوق المؤكّد ـ وهو أُلفة النفس والرغبة في الشيء ـ لا وجود له في أمثال هذه المجالات للاختيار وإن كان داعياً أحياناً.

وممّا يلزم التأكيد عليه: أنّ الإرادة بمعنى تقديم أحد الشيئين على الآخر لا تكفي وحدها في تحقّق الفعل، ولا تسلب من العبد القدرة على العمل، ففي الواقع هناك قدرتان: قدرة على التقديم والاختيار، وقدرة على العمل، والأولى تسمّى (إرادة)، ولكنّها لا تكفي وحدها في تحقّق الفعل خارجاً وفعلاً ما لم تنضمّ إليها إعمال القدرة؛ لأنّه قد لا يُعمل الإنسان قدرته في تقديم المراد، أي أنّ العبد يقف عن العمل في اللحظة الأخيرة؛ لأنّ التقديم بطبعه لا يستدعي تحقّق الفعل، بل لا بدّ من إعمال قدرته في فعل ما اختاره، فنرى صحّة مثل هذا التعبير (اختار أحد الشيئين، ثمّ أعمل قدرته في تحقيق ما اختاره)، وهكذا نرى بأنّ الإرادة ليست علّة تامّة لتحقّق الفعل.

والذي أوقع أمثال هؤلاء في هذه الشبهه أنّهم اعتبروا معنى الإرادة ومفهومها هو (الشوق المؤكّد) الذي يستتبع العمل قهراً، لذلك تساءلوا: كيف يوجد المعلول؟ ولو كان الأمر كما ذكروه لكان هذا التعبير الذي نستعمله دائماً (أراد فَعَمِل) الناشئ من واقع تلقائيّ غير صحيح.

وذهب بعض أساتذتنا إلى أنّ الإرادة وإن كانت علّة تامّة للفعل، ولكنّها ليست علّة منحصرة لتحقّقه، بل هناك علّة أُخرى لتحقيقه تسمّى بـ(إعمال القدرة)[(١)].

ولكن يلاحظ عليه: لعلّ ما ذكره كان من سهو القلم؛ إذ لا يعقل وجود العلّة غير المنحصرة، فليس هناك علّتان متباينتان في عالم العلل الطبيعيّة والخارجيّة

---

(١) الظاهر أنّ مراده السيّد الخوئيّ ﴿﴾ يقول في محاضرات في أُصول الفقه: ٢: ٥٦: «على فرض تسليم أنّ الإرادة علّة تامّة للفعل، إلّا أنّ من الواضح جدّاً أنّ العلّة غير منحصرة بها، بل له علّة أُخرى أيضاً، وهي إعمال القدرة والسلطنة على النفس». (المقرّر)

يشتركان في إحداث معلول واحد ، وخاصّة لو قلنا بفكرة أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد .

نعم ، في المجالات الفقهيّة يمكن أن تجعل علّتان لمعلول واحد ، كما لو جعل زوال الشمس ومجيء زيد مثلاً علّتين لوجوب الصلاة ، وهذا ممكن في الأُمور الاعتباريّة ؛ لأنّ عالم الاعتبار خفيف المؤونة .

وأمّا في المجال الفلسفيّ ، أو الأُمور التكوينيّة ، فلا يمكن اجتماع وجود علّتين على معلول واحد ، فأمّا أن يكون أحدهما جزء علّة وكذلك الآخر ، أو نخرج عن مفهوم العلّيّة .

وذلك لأنّهم فرّقوا بين العلّة الطبيعيّة والعلّة الاختياريّة ، فالعلل الطبيعيّة كالنار بالنسبة للإحراق ، فإنّ نسبتها إليه نسبة العلّة للمعلول ، حيث أنّ المعلول من مراتب العلّة ، وأمّا بالنسبة للأفعال الخارجيّة الاختياريّة ، فإنّ نسبتها للعلّة نسبة الفعل للفاعل ، حيث يمكن إيجاد الشيء وضدّه ؛ لأنّ الممكن بحسب فقره الذاتيّ يحتاج لفاعل ، وهذا الفاعل أُخذ فيه عنصر الاختيار ، حيث إنّه قادر على اختيار هذا الفعل دون ذاك ، وكذلك يمكن تخلّف المراد عن الفاعل فيما لو لم يعمل الفاعل قدرته ، فقياس الفعل والفاعل على العلّة والمعلول مع الفارق .

ويمكن قياس إرادة الإنسان بإرادة الباري تعالى ، مع فرق بينهما حيث يعبّر عنها ﴿**إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾(١) ، فقد جعل في مجال صدور الفعل خارجاً أمرين : أحدهما الإرادة نفسها ، والآخر (إعمال) القدرة والإرادة ، فهناك مرحلة لاحقة تأتي بعد الإرادة ، هي مرحلة الإيجاد يعبّر عنها بقوله : ﴿**كُن**﴾ ، وليس المراد منه القول ، بل إنّه كناية عن إعمال القدرة ، وإشارة لسرعة العمل ، فالمقصود (إنّي لو اخترت شيئاً ، ورأيت تقديمه ، أعملت قدرتي فيه) ، فلم

---

(١) يس ٣٦: ٨٢.

يكتفِ بالإرادة فحسب ، بل هناك تكوين ، أي (إعمال) . إذن ففي مجال الله تعالى ـ حسب هذا الدليل ـ هناك (إعمال) بعد الإرادة ، وبمقتضى هذا الدليل فبعد الإرادة يتحقّق إعمالها مباشرة ، ولكن بالنسبة للإنسان فليس هناك دليل يدلّ على (الإعمال) فعلاً ومباشرة بعد (الإرادة) ، وإنّما تبقى له (القدرة) على الإعمال بعد الإرادة ، والله تعالى قد أوجد الإنسان قادراً مختاراً ، قادراً على أن يعمل وفق اختياره ، ومعنى ذلك أنّ عنصر الاختيار ، وعنصر إعمال القدرة وفق ما اختاره كلّها من لوازم ذات الإنسان ، والذاتيّ لا يعلّل ، فإذا وصل الأمر لذاتيّات الإنسان فتنقطع سلسلة العلل وتقف ، وبذلك لا يلزم التسلسل .

ونلخّص هذا البحث بالنتائج التالية التي تمثّل الجواب عن هذه الشبهة :

١ ـ انّ الإرادة ليست هي الشوق المؤكّد مفهوماً ، وإنّما هذا المفهوم قد افترضه الفلاسفة وأبدعوه ، ولم يقل به أحد ممّن استعمل لفظ الإرادة ، وإنّما الإرادة تعني (تقديم أحد الشيئين على الآخر) ، لذلك نقول (أراد ففعل) ، بمعنى أنّه فضّل وقدّم أحد الشيئين ثمّ رتّب الأثر ، وأعمل قدرته ، فليست الإرادة علّة تامّة للفعل ؛ لأنّه يمكن تخلّف المراد بعد الإرادة ، كلّ ذلك لأجل توفّر قدرة الإنسان على الإعمال ، ولا تقاس بإرادة الله ؛ لأنّه هناك يوجد دليل على تحقّق المراد فوراً ومباشرة بعد تحقّق الإرادة فيه .

٢ ـ إنّ نسبة الأفعال للفاعل المختار ـ لا الطبيعيّ ـ ليست نسبة المعلول للعلّة ، بل نسبة الفعل للفاعل ، لذلك لا تعتبر فيها السنخيّة ، وأمّا العلل الطبيعيّة فتتحقّق العلّيّة ، لذلك اعتبرت فيها السنخيّة بين العلّة والمعلول .

والله تعالى قد جعل في الإنسان الاختيار والقدرة ، وكذلك جعل فيه إعمال هذه القدرة وتنفيذها .

ومثاله : أن تعيّن الحكومة موظفاً في دائرة ، ثمّ تبيّن له التصرّفات والأعمال

التي عليه القيام بها ، ولكن هذا الموظّف قد يتصرّف تصرّفات أُخرى ، فقد أُعطي له القدرة وإعمالها ، ولكنّه استغلّ هذه القدرة وإعمالها في مجالات أُخرى ، وقد ذكرنا أنّه لا حاجة في الترجيح لوجود المرجّح ؛ لأنّه ربّما اختار التساوي مع الطرف الآخر ، وينتسب بعد اختياره لكلا الطرفين للنفس ، والإرادة من صفات الفعل ، وهي التي يمكن تحقّق السلب والإيجاب فيها ، كما فسّرناها فيما سبق ، كالخلق والرزق ، فنقول (خلق الإرادة) بعد أن لم تكن .

إلى هنا ذكرنا الأدلّة التي ذكرت أو يمكن أن تذكر على الجبر .

وبقيت هناك أدلّة أُخرى ترتبط بعلم الكلام أكثر من ارتباطها بالفلسفة ، وهي الآيات والسنّة الشريفة ، يمكن أن تدلّ على الجبر أو التفويض أو الأمر بين الأمرين .

ولكن الملاحظ أنّ آيات الجبر أو التفويض ليست نصّاً فيهما ، وانّما هي قابلة للتأويل ، فمع وجود القرينة اللفظيّة أو العقليّة التي تنافي ظهورها ، فلا بدّ من عدم الأخذ بهذا الظهور ، كما يذكر في بعض الآيات الشريفة التي لها ظهور في معنى ينافي الأدلّة العقليّة أو الإسلاميّة القطعيّة ، فلا بدّ من حملها على هذه المعاني المسلمة ، وسيأتي بيان ذلك .

وقد ذكرنا بأنّ الإحساس الوجدانيّ في الإنسان يدلّ على توفّر عنصر الاختيار فيه ، فالإنسان يدرك بالوجدان أنّه ليس كالآلة ، وإنّما يقدر على الفعل والترك ، وكلّ الأدلّة شبهات في مقابل هذه البديهيّة .

وقد حاول الجبريّون الجواب عن الإشكال الهامّ المتوجّه إليهم ، وهو : إنّنا لو قلنا بالجبر فما جدوى البعث والتكليف والثواب والعقاب ؛ لأنّها جميعها ستفقد مبرّراتها مع القول بالجبر ، وقد أجابوا عن ذلك على طريقة (الكسب الأشعريّ) .

ولكن معنى (الكسب) عندهم غامض مبهم ، وهم ينكرون كلّ المعاني المطروحة المحتملة له ، ويقولون بأنّه ليس هو المقصود ، وقد فسّره صاحب

المواقف بقوله: «إنّ أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، أو ليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً مكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلّاً له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعريّ»(١).

فالمقصود من الكسب أنّه تعالى خلق في الإنسان القدرة على الفعل، وخلق أيضاً الفعل، وجعل الفعل مقارناً في وجوده لوجود القدرة، لذلك يقال: إنّ العبد اكتسب الفعل، مع أنّه ليس لقدرته تأثير في وجود الفعل، بل الله تعالى هو الذي خلق الفعل، وإنّما هناك تقارن بين خلق القدرة والفعل، ويصحّ كسب الفعل بهذا التقارن.

ولكن يلاحظ عليهم:

إذا كان الله تعالى هو الذي خلق الفعل، وكذلك خلق القدرة، والتقارن بينهما دون أن يكون لقدرة العبد تأثير في الفعل، فما معنى الكسب، وأنّ الفعل مكسوب للعبد، فليس هذا إلّا من باب التلاعب بالألفاظ، وما هو المبرّر لجعله مكتسباً للعبد ليصحّ فيه التكليف والعقاب والثواب، لذلك كان من الأمثال السائرة خفاء معنى الكسب عند الأشاعرة، فقيل في المثل (أخفى أو أوهن من كسب الأشعريّ)، فما هي قيمة قدرته واختياره إذا لم يكن مؤثّراً.

وأُشكل أيضاً: بأنّ تعبيره بأنّ الله (أجرى عادته)، والعادة ـ كما هو واضح ـ إنّما تنشأ من تكرار الشيء، فلا وجود لهذه العادة في الفعل الأوّل الصادر من الإنسان الأوّل من البشر؛ إذ لا تكرار فيه.

---

(١) المواقف: ٥١٥، المرصد السادس. محاضرات في أُصول الفقه: ٢: ٥٠.

ولكن ليست هذه المناقشة علميّة، وإنّما المناقشة الوجيهة ما ذكرناه.

ولأجل حمل كلام الأشعريّ ورأيه على الصحّة يمكن القول بأنّه قد أراد معنى لم يحسن عرضه وبيانه وتوضيحه، ولكن إذا كان معنى الكسب خفيّاً فلا يصحّ أن يكون دليلاً.

إذن لو أراد هذا المعنى الذي ذكرناه للكسب فإنّه لا يدفع إشكالات التكليف والثواب والعقاب.

وبعد هذا البحث حول آراء المجبرة وأدلّتهم وتقويمها نتعرّض إلى بعض التيّارات والآراء الحديثة، وخاصّة من الغربيّين حول الجبر والحتميّة وتقويمها.

الجبر العلميّ

يذهب أتباع الجبر العلميّ إلى أنّ العالم منتظم الحلقات وأجزاؤه مترابطة، يؤثّر كلّ منها في الآخر دون أن توجد إرادة تتحكّم فيه، وهذا ما قد لاحظته التجربة، وقد أطلقوا على هذا الترابط بـ(الحتميّة)، ولم يطلقوا عليه (الجبريّة)، والفرق بينهما أنّ لفظة (الجبريّة) توحي بوجود (إرادة) تجبر الواقع على الحركة، ويخضع لها الواقع في مسيرته، وأنّ هناك (جابر) و(مجبر)، والمادّيّون ينكرون ذلك. ومن هنا ذهبوا بأنّ التجربة كشفت لنا عن وجود (الحتميّة) و(اللّا بدّيّة)، أي أنّه لا بدّ أن يتولّد على سبيل الحتم هذا الشيء من ذاك، وكلّ حلقة من هذه الحلقات المترابطة تسلم للحلقة السابقة، ولو أمكن لنا الكشف عن العلل لأمكننا التنبّؤ عن معلولاتها.

ولذلك لو تعرّفنا على عدد معيّن من الظواهر والوقائع فيمكننا أن نستنبط قانوناً عامّاً يقتضي التعميم على سائر الظواهر، والملاحظ أنّ الفيزياء الحديثة قائمة على مبدأ التعميم والعلّيّة، فمثلاً: كان القدماء يعتقدون بأنّ العالم مؤلّف من ذرّات

أو عناصر غير قابلة للتجزئة ، بينما أثبت العلم في العصر الحديث بأنّ كلّ ذرّة في واقعها منظومة شمسيّة ، فالالكترونات لها مسار لا تحيد عنه في حركتها ، فهي خاضعة لقانون حتميّ ، ولا بدّ أن يكون هناك نواة تتحرّك حولها ، فهي تشبه الشمس أو المنظومة الشمسيّة ، وذهب العلم الحديث إلى إمكان تفجير الذرّة وتحويلها لطاقة ، فكلّ ما في الوجود والكون يخضع لقوانين لا تقبل التغيّر ، فالقوانين حتميّة ، فإذا وجدت جميع ظروف الواقعة المادّيّة وعواملها فلا بدّ أن تحدث تلك الواقعة ، والقانون لا يقبل التخلّف .

وقد ظهرت مدرسة أُخرى في العصر الحديث خالفت الحتميّة ، وأثبتت من خلال التجربة وجود قسم من الالكترونات لا تتحرّك في مسارها الطبيعيّ ، فنراها تختفي وتخرج عن مسارها ، أو تتحوّل إلى مسار وفلك آخر ، لذلك وجد قانون (الارتياب) مقابل مبدأ (الحتميّة) ، وقانون الارتياب يعتمد على هذا الأساس : بأنّه يحتمل وجود درجة من الإرادة والاختيار للذرّات ، هي التي تغيّر مسارها .

وذهب بعض الباحثين المعاصرين بما أنّ الإنسان يتميّز عن سائر الكائنات ويتفوّق عليها ، لذلك إذا كان لسائر الكائنات درجة من الاختيار فالإنسان من طريق أوْلى له درجة أكبر وأعظم من الإرادة والاختيار ، وقد أُطلق على هؤلاء بـ(اللّا حتميّين) .

مناقشة الجبريّة بصورة عامّة

ولكن يلاحظ على أمثال هذه المبادئ والتيّارات العلميّة : هل يحقّ للعلم أن يطرح آراءه في هذه المجالات بصورة لا يخرج معها عن مجاله العلميّ ، أو لا يتمكّن من ذلك إلّا إذا اعتمد على الفلسفة ؟

ومن الواضح أنّ العلم بما هو علم لا يمكنه ذلك إلّا إذا اعتمد الفلسفة ؛ وذلك لأنّ العلم قائم على التجربة في الحكم على الأشياء ، فيدخل عدداً من الذرّات

للمختبر، ويلاحظ الالكترونات وأمثالها، وينتزع منها قانوناً يسمّيه (القانون الذرّيّ)، بحيث يعمّ هذا الحكم الذي لاحظه في هذه الذرّات المجرّبة لسائر الذرّات التي لم يدخلها المختبر والتجربة.

ولكن يلاحظ على هذا التعميم: بأنّ هذه الطريقة الاستقرائيّة غير يقينيّة؛ لأنّها ناقصة وليست تامّة، فلا يتمكّن أحد من استقراء جميع الأفراد واستيعابها، وإخضاعها للتجربة والمختبر، فحين يحكم على النار بأنّها محرقة فلم يلاحظ كلّ نار، وهنا كذلك لم يستقرئ جميع الذرّات في الكون، فلا يمكن الحكم على كلّ ذرّة بالحكم الذي ظهر في الذرّات المجرّبة، بحيث تكون للكون كلّه صفة الحتميّة على ضوء هذا الاستقراء الناقص، إلّا أن نلتزم بمبدأ فلسفيّ، وهو (مبدأ العلّيّة). إذن فلابدّ أن يعتمد في هذا التعميم والأحكام العامّة وينتهي إلى قضايا عقليّة أو بديهيّة، فمن طريق التعرّف على الواقع الفعليّ يرجع لقضيّة عقليّة أو بديهيّة، ثمّ يصدر حكماً عامّاً، وبذلك يكون قد انتزع الحكم العامّ غير الخاضع للتجربة من واقع عقليّ أو بديهيّ، ولذلك يكون العلم قد اعتمد على ما هو من شؤون الفلسفة.

بالإضافة لذلك أنّ غاية ما يشاهده العلم والتجربة والمختبر هو حدوث واقعة أو ظاهرة بعد ظاهرة أُخرى، فمثلاً: الإحراق يحصل بعد النار، أمّا أنّ النار هي السبب والعلّة في الإحراق فهذا ما لا يمكن مشاهدته في المختبر والحواسّ، ولعلّ هذا هو السبب الذي دفع الغزاليّ إلى إنكار السببيّة الطبيعيّة؛ لأنّ ما يمكن مشاهدته بكلّ ما نملكه من أجهزة وآلات وحواسّ هو (التعقّب)، أي حصول شيء عقب شيء آخر، أمّا أنّ هذا الشيء علّة لذاك، وأنّ هذا تولّد من ذاك، فهذا من شأن الفلسفة، فالقضايا العقليّة والفلسفيّه هي التي تثبت لنا واقع العلّيّة لا الحسّ؛ لأنّ كلّ ما نملكه من آلات مختبريّة وحسّيّة ترجع للحواسّ، فلو لم تكن عين فلا يمكن النظر في المجهر وأمثالها، ولذلك التزم الغزاليّ بمبدأ (التعقّب)،

ولكنّه في نفس الوقت التزم بوجود العلّة الأُولى ، هي التي خلقت النار والإحراق ، وخلقت الشيء عقب شيء آخر دون أن يكون للنار مثلاً تأثير في الإحراق ، وكذلك التزم (دافيد هيوم) بنفي مبدأ العلّيّة لقصور العلم في أن يعطي رأيه وكلمته في مجال العلّيّة ، بل كلّ ما يمكنه مشاهدته هو التعقّب .

وحين نرجع للفلسفة نجد أنّه لدينا أوّليّات وقضايا بديهيّة أوّليّة تولد معنا ، ويولد الإحساس بها داخليّاً ، ويشترك في إدراكها والإحساس بها جميع البشر ، ومن هنا نعرف أنّه ليس المقصود من البداهة في هذا المجال هو معناها المنطقيّ ، بل تعني : الواقع الفطريّ والوجدانيّ الذي يصدر عنه الإنسان تلقائيّاً وإن لم يشعر به فعلاً ، ولكنّه كامن فطريّاً في أعماق الإنسان ، وكلّ شبهة مقابله من باب الشبهة مقابل البديهيّة لا مجال للأخذ بها .

بل يلاحظ حتّى أُولئك الذين ينكرون عمليّاً مبدأ العلّيّة ، فإنّنا نلاحظهم عمليّاً يخضعون تلقائيّاً لمبدأ العلّيّة ، فيصدرون تلقائيّاً في ممارساتهم وأفعالهم عن هذا المبدأ ، فالطفل ـ مثلاً ـ لو سمع صوتاً التفت إليه ، وكذلك لو رُمي الشخص بحجر انحرف وابتعد عنه ، وإذا جاع بحث عن الطعام ، ولو رأى حيواناً مفترساً هرب منه ، وأمثالها من الممارسات التي تصدر من مختلف الأفراد تلقائيّاً خضوعاً لمبدأ العلّيّة ، ممّا يدلّ على أنّه دافع غريزيّ وفطريّ يؤمن به البشر ، وإن لم يلتفت له بالتحديد تفصيلاً .

ولكن خصوصيّات مبدأ العلّيّة وتفصيلاته حسب آراء الفلاسفة أمثال السنخيّة بين العلّة والمعلول ، وأنّ المعلول مرتبة من العلّة ومنبثق منها ، كالحرارة فإنّها كامنة في طبيعة النار ، لذلك أطلقوا على النار بأنّها (مقتضي) . ثمّ لا بدّ من تحقّق العلّيّة من وجود الشرط وعدم المانع ، وهذه الأُمور وأمثالها زائدة على طبيعة البداهة في مبدأ العلّيّة ، وما نحسّه بالإحساس البديهيّ ؛ لأنّ المبدأ الذي يشترك بين البشر هو الإحساس بالترابط بين الأشياء ، وأنّ كلّ شيء إنّما يصدر من شيء آخر ،

ولا يوجد شيء لا يصدر عن غيره.

وبعبارة أُخرى: إنّ الحركة لا تتمّ بدون محرّك، وأمّا السنخيّة أو أنّ الفاعل لا بدّ أن تكون له إرادة فلا تحكم بها البداهة وأمثالها، فإنّ هذه الأُمور ممّا ترتبط ببحوث عقليّة وفلسفيّة، ولا تحكم بها البداهة أو نحسّ بها إحساساً فطريّاً.

إلى هنا نبحث عن طبيعة العلم الحديث بصورة عامّة وموقفه من الجبر والحتميّة.

وبعد ذلك من الجدير أن نتعرّض لبعض المذاهب والتيّارات في العصر الحديث، ومدى علاقتها بالجبر العلميّ، حيث إنّها تذهب إلى الجبريّة في بعض المجالات.

الديالكتيكيّة

ومن هذه المذاهب الحديثة (الديالكتيكيّة).

حيث يذهب الديالكتيكيّون إلى القول بصراع المتناقضات، وأنّ هذا الصراع عامّ شامل لكلّ المجالات، ولا يختصّ بالمجال الماديّ، بل يشمل الفكريّ أيضاً.

وفي رأيهم ليس هناك عالم فكريّ منفصل عن المادّة؛ لأنّه ليس الفكر إلّا انعكاس للمادّة، فهم على العكس من (هيغل) الذي (بدأ بالفكر وانتهى بالمادّة) ولكنّهم يقولون (بدأنا بالمادّة وانتهينا للفكر).

وقد التزموا بصراع المتناقضات، وأنّ جميع الأشياء تحمل نواة نقيضها حينما توجد، وينمو هذا النقيض، ويشتدّ الصراع بين الأصل والنقيض، ثمّ يقضى على النقيض الأوّل أو الأصل، ويبقى الآخر، ولكنّه في نفس الوقت يحمل نواة ضعفه ونقيضه، وهكذا تستمرّ عمليّة صراع المتناقضات، حيث يقضي فيها الأقوى دائماً على الأضعف، والأشياء في حركة دائمة قائمة على هذا الصراع الفعليّ، وليس هناك إرادة في هذا المجال؛ إذ لا بدّ على سبيل الحتم من وجود هذا الصراع، ومن هنا فإنّهم يؤمنون (بحتميّة) الصراع، صراع المتناقضات، ومن حتميّة الصراع تولد الأشياء، ومن إيمانهم بمبدأ (اجتماع المتناقضين) قضوا على فكرة المنطق

الشكليّ باستحالة اجتماع النقيضين ، وأسّسوا منطقاً جديداً سمّوه بـ(منطق الجدل) أو الديالكتيك ، وأخذوا الكثير من هيجل ، وإن اختلفوا معه بما ذكرناه ، ولكن الجانب الذي يهمّنا من هذا المذهب هو مبدأ الحتميّة .

نقد الديالكتيكيّة

ولكن يلاحظ على المذهب الديالكتيكيّ وآرائه الكثير من الاعتراضات نشير إلى بعضها :

١ ـ فنسأل منهم : ما هو الدليل على تعميم قانون صراع المتناقضات لجميع الأشياء كما يقولون ما لم يعتمد على قضايا فلسفيّة وعقليّة أُخرى غير التجربة والواقع المادّيّ ؟

فما هو الدليل على أنّ التناقض موجود في ذات الأشياء (جميعها) ؟ لأنّهم اعتبروا التناقض (قانوناً عامّاً) مع أنّ الأمثلة التي ضربوها لا تتجاوز العشرات ، فتعميم هذا الحكم والمبدأ لغيرها إمّا أن يعتمد فيه على واقع بديهيّ أو عقليّ ، أمّا البديهيّ فيرفضونه ، وأمّا العقليّ فينكرون العقل كوجود منفصل عن المادّة ـكما ذكرنا ـ بل في رأيهم ليس الفكر والعقل إلّا انعكاس للمادّة ، والمفروض أنّهم لم يشاهدوا جميع أوضاع المادّة وحوادثها ووقائعها ، بل بعضها ، فالتجربة إذن لوحدها قاصرة عن التعميم ، فكيف فسّروا الكون وجميع الحوادث المادّيّة من أوّلها لآخرها بمبدأ صراع المتناقضات ؟

٢ ـ إنّ العلم لا يشاهد مبدأ العلّيّة ؛ لأنّ العلّيّة نفسها لا تخضع للتجربة ؛ لأنّ العلم لا يلحظ إلّا الصراع ، فمثلاً : لا يلاحظ إلّا النار قد أحرقت ، ومن خلال الصراع داخل النار نشأ وجود آخر هو الإحراق ، وأمّا أنّ الصراع هو الذي خلق الإحراق وكان (علّة) لوجوده ، فهذا ممّا لا تدركه التجربة ؛ لأنّ كلّ ما تدركه أنّ شيئاً (يعقب) شيئاً آخر ؛ لأنّ التجربة إنّما تكشف الظواهر ولا تعلّلها ، فلا بدّ من الوصول

للعلّيّة والتعليل من الاعتماد على واقع بديهيّ أو عقليّ، وهو ممّا يرفضه أصحاب المبادئ المادّيّة التي تعتمد التجربة الحسّيّة.

٣ - إنّهم يقولون بأنّهم قضوا بفكرة التناقض ووجود صراع المتناقضات على المنطق الشكليّ القائل باستحالة اجتماع النقيضين.

ولكن نسأل منهم: ما المراد من النقيض عندهم؟ إذا كان المراد منه النقيض بالاصطلاح المنطقيّ فنقيض الشيء هو (لا شيء)، ولكن اللّا شيء كيف يصارع الشيء، وكيف يتولّد الشيء من اللّا شيء؟

ولعلّ تعبيرهم (النفي ونفي النفي) يؤكّد على أنّ مقصودهم من النقيض هو النقيض المنطقيّ.

وأمّا لو كان المراد منه (الضدّ) بالمصطلح المنطقيّ، بأن يكون كلا النقيضين (أمرين وجوديّين)، فلا بدّ من توفّر الوحدات العشرة التي ذكرها المنطق الشكليّ لتحقّق اجتماع الضدّين واستحالته، ولكن الملاحظ أنّه مع توفّرها واجتماع الضدّين لا يكون هناك وجودان، بل وجود واحد في آنٍ واحد، كما لو تحقّق لون واحد يطلق عليه في آنٍ واحد أبيض وأسود، ولكن مع تحقّق مثل هذا الاجتماع بتوفّر هذه الوحدات لا يمكن اجتماع الضدّين أبداً؛ إذ لا يمكن للشيء الواحد أن يصدق عليه الضدّان.

نعم، يمكن صدقهما في مجال عدم توفّر الوحدات، وعدم تحقّق الشيء الواحد خارجاً، كما لو كان شيء واحد فيه جهتان وجزءان، يطلق الأبيض على حدّ جزئيه، والأسود على الجزء الآخر، فهنا يمكن الاجتماع، ولكن ليس هذا من الاجتماع المصطلح عند المنطقيّين مع توفّر الوحدات العشرة؛ لأنّ الاجتماع الممتنع والمحال هو مع تحقّق الشيء الواحد من جميع الجهات، حيث يمتنع صدق الضدّين عليه.

وقد ضربوا أمثلة لاجتماع النقيضين تتلاءم والتفسير الثاني، بأن لا يوجد شيء واحد من جميع الجهات، وإنّما شيء مشتمل على جزءين وجانبين يصدق الضدّان عليهما، فمثّلوا بالكهرباء حيث تشتمل على الموجب والسالب، فاجتمع السلب والإيجاب فيه.

ولكن ليس هذان اجتماع الضدّين بمعناه المصطلح؛ لأنّ الاجتماع المصطلح أن يكون هناك شيء واحد من جميع الجهات لتوفّر الوحدات العشرة يجتمع فيه الضدّان، بأن يصبح السالب موجباً، والموجب سالباً، مع أنّه هنا لم يكن السالب موجباً، وإنّما يوجد هنا شيئان اجتمعا في الوجود، وحصل الصراع بينهما.

والمثال الآخر الذي ضربوه: الماء والنار، حيث يتولّد منهما البخار، ولكن هنا لم يجتمع الماء والنار بالمعنى المنطقيّ، بأن يطلق على الماء نار، وعلى النار ماء، بل هما أمران متغايران، فالماء أمر خارج عن النار، جمعنا بينهما خارجاً، ثمّ حصل الصراع بينهما، فليس النار في ذات الماء أو العكس.

وكذلك مثّلوا بالإنسان لو دخل عنصر غريب داخل بدنه كبعض الجراثيم فيحصل الصراع بين الإنسان والجسم الغريب الداخل فيه، ولكن لم يكن الصراع في شيء واحد، وإنّما هنا وجودان، والذي خلق الصراع عنصر خارجيّ غريب لا ذات الشيء نفسه.

ولعلّ من خلال هذه الأمثلة نتوصّل لإشكال آخر، بأنّ الصراع في الواقع لم يحصل في (ذات الأشياء)، وإنّما ولد الصراع نتيجة دخول (عنصر خارجيّ غريب)، ويحصل الصراع بينه والشيء الذي دخل فيه، فلم ينشأ الصراع من ذات الشيء.

إذن على تقدير ولادة الأشياء من الصراع، ولكن ليس الصراع في ذات الأشياء؛ لأنّ الصراع في ذات الأشياء إنّما يتمّ لو كان الضدّان شيئاً واحداً لا شيئين، وبأن

يكون الموجب هو السالب ، وقد ذكرنا أنّ شرط اجتماع الضدّين حصول شيء واحد يطلق عليه هذا الضدّ مرّة ، وذاك الضدّ مرّة أُخرى ، ولكن لم يحصل ذلك هنا .

وقد مثّل (ماوتسي تونغ) للاجتماع والصراع بالصراع في الحروب ، بأن يوجد جيشان يحارب أحدهما الآخر ، فينهزم أحدهما وينتصر الآخر .

ولكن في هذا المثال لم يحصل الاجتماع المصطلح ، بأن يوجد شيء واحد يطلق عليه الضدّان أو النقيضان ، فلا يوجد جيش واحد يطلق عليه المنهزم والمنتصر في آن واحد ، بل جيشان ، فلم يتحقّق شرط الاجتماع ؛ لأنّ كلاًّ منهما غير الآخر ، فأين الاجتماع المدّعى ؟ لأنّ الاجتماع هو الشيء الواحد الذي يحكم عليه بالشيء وضدّه في آن واحد ؛ لأنّ هناك شيئاً له جزءان : جزء منه أسود ، والجزء الآخر أبيض ؛ إذ لم يقل أحد من أصحاب المنطق الشكليّ باستحالة ذلك ، فتكون مناقشتهم للمنطق الشكليّ قائمة على سوء فهم له ، وعدم التعرّف بصورة دقيقة على قضاياه .

بل يمكن القول بعكس ما ذكره في بعض الأمثلة ، وأنّه في بعضها لا تولد الأشياء من خلال (الصراع) بين الأضداد ، وإنّما تولد من خلال (التآلف) بينها .

٤ ـ وحينما نأتي لمفهوم (الحتميّة) نفسه فهو حسب رأيهم ليس مفهوماً ذهنيّاً محضاً ، وإنّما هو انعكاس للواقع المادّيّ ، فلا بدّ من وجود (الحتميّة) في الواقع الخارجيّ المادّيّ ، ولكن بما أنّ كلّ موجود ـ حسب رأيهم ـ يحمل نواة نقيضه أو ضدّه ، فالحتميّة الخارجيّة تحمل نواة نقيضها وهو اللا حتميّة ، أو ضدّها وهو الاختيار ، وبذلك يكون الفعل الخارجيّ إنّما يولد من صراع الحتميّة والاختيار ، أي ينشأ من كليهما ، وهذا هو معنى (الأمر بين الأمرين) ؛ لأنّنا قلنا في تفسيره بأنّ هناك أُموراً وقوى اختياريّة وغير اختياريّة في الإنسان تؤثّر في صدور الفعل منه ، فإذا كان الفعل وليد الحتميّة والاختيار فهذا يتّفق مع الأمر بين الأمرين في المدلول .

٥ ـ لو قلنا بأنّ مفهوم الحتميّة وتصوّرها ذهناً تابع لوجودها في الواقع المادّيّ ،

فهذا يؤدّي إلى هدم قانون الحتميّة ؛ لأنّ القول بصراع المتناقضات يؤدّي لمحق مبدأ الحتميّة ؛ لأنّ هذا المبدأ أيضاً يكون خاضعاً لمبدأ التغيّر والحركة الشاملة لكلّ الموجودات الماديّة ، ومنها مبدأ الحتميّة ؛ لأنّها منها ، وهو في ذاته يحمل نواة نقيضه ، وهو (اللّا حتميّة) أو يتغلّب هذا النقيض على مبدأ الحتميّة[١] .

---

(١) لعلّ مراده أنّ عدم الثبات وصراع المتناقضات ، وأنّ كلّ شيء يحمل نواة نقيضه ،ويتصارع معه ، ويتغلّب النقيض عليه إذا كان هذا التغيّر قانوناً عامّاً ، فيشمل الديالكتيكيّة أيضاً ، فكيف يقولون بأنّ مبدأ الديالكتيكيّة مبدأ ثابت يشمل جميع الموجودات؟ وبذلك اعترفوا بنوع من الثبات في الأشياء ، وهو قانون الديالكتيكيّة ، وبذلك يمكن أن يكون غيرها من القوانين ثابتاً؛ إذ لا فرق بين هذا القانون وغيره ، بالإضافة إلى أنّ الديالكتيكيّة أيضاً غير ثابتة حسب نظرتها ، وإنّما تنتفي بغلبة نقيضها عليها ، فهذا القانون يقضي على نفسه ، فكيف يقولون بثباتها وصحّتها؟

وقد اعترض على الديالكتيكيّة بإشكالات أُخرى نشير إلى بعضها بإيجاز ، بالإضافة إلى الإشكال الذي ذكرناه ، والإشكالات التي ذكرت في المتن ، فإنّ الديالكتيكيّين يقولون : بأنّ التضادّ الداخليّ منبع الحركة وعاملها ، فهناك ضعيف وقويّ يتصارعان في أعماق المادّة ، والقويّ يضعف ، بينما يشتدّ ساعد الضعيف ، ومثل هذه العمليّة ـ عمليّة الصراع والتناحر ـ متحقّقة في جميع الأشياء والمجالات الطبيعيّة والإنسانيّة والتاريخيّة والاقتصاديّة وغيرها .

ولكن يلاحظ عليهم : أنّهم يقولون بأنّ التضادّ هو العامل القريب للحركة ، فهل أنّ التضادّ موجود أو معدوم؟ فإذا كان التضادّ معدوماً فكيف يكون هو العامل في حركة الموجودات؛ لأنّ العدم غير مؤثّر كما هو واضح .

وإذا كان التضادّ موجوداً فهو إمّا ثابت ، فيكون هناك في الطبيعة شيء ثابت غير متحرّك ، وهذا ما لا يعترفون به هم أنفسهم؛ إذ لا يعترفون بثبات شيء وإنّما كلّ شيء متحرّك ومتغيّر ، وإن كان التضادّ متحرّكاً فتحتاج حركته لمحرّك ، فإذا كان التضادّ هو المحرّك لنفسه فيلزم الدور ، وتقدّم الشيء على نفسه ، وإن كان المحرّك غيره ، وذلك الغير إن كان هو التضادّ أيضاً فيلزم منه التسلسل لاحتياجه بدوره إلى تضادّ آخر ، »

إلى هنا كنّا نتحدّث عن الديالكتيكيّة وتقويمها بصورة عامّة، وفي جميع المجالات، وبعد ذلك يجدر الحديث بإيجاز حول تطبيقها في المجال التاريخيّ.

الديالكتيكيّة في المجال التاريخيّ ونقدها

ونبحث بإيجاز حول ما ذكروه حول الحركة الديالكتيكيّة في المجال التاريخيّ، فإنّهم فسّروا التاريخ وجميع التحوّلات والتغيّرات البشريّة عبر التاريخ بالعامل الاقتصاديّ.

ومن الجدير ذكره أنّ هناك بعض المدارس فسّرت التاريخ بالعامل الواحد، بمعنى أنّ التاريخ كلّه يستأثر به عامل واحد، فبعضهم اعتبر هذا العامل الواحد هو العامل الجغرافيّ، أي تقلّبات الجوّ وطبيعة الأرض، وفسّروا به جميع التقلّبات البشريّة والواقع التاريخيّ، ولكن الديالكتيكيّين فسّروه بالعامل الاقتصاديّ.

وتوضيحها بإيجاز: إنّ البشريّة في بداية التاريخ كانت تعيش مرحلة (المشاعيّة) أو الشيوعيّة البدائيّة، حيث يشترك الجميع في تقسيم العمل ونتاجه، فكلّ منهم يعمل ويأخذ نتاج عمله، وهذه البداية تحمل في ذاتها نواة نقيضها، ونقيضها هو (**الإقطاعيّة**) وعبوديّة الأرض، والبشر يتفاوتون في الملكيّة، فالبعض منهم يملك أرضاً واسعة يعمل فيها جماعة كبيرة يستعبدهم فيها، والبعض الآخر يملك أرضاً صغيرة أو متوسّطة، وهذه المرحلة من التاريخ والبشريّة تحمل أيضاً في ذاتها نواة نقيضها وهي (**الرأسماليّة**)، أي ملكيّة الأفراد لوسائل الانتاج، لذلك قال أحدهم: إنّني لو اطّلعت على مسحاة قديمة لفسّرت بها التاريخ، حيث إنّ

» وهكذا يتسلسل. والدور والتسلسل باطل، وكلّ رأي قائم على الباطل باطل.

بالإضافة إلى أنّه يشترط في كلّ حركة ثلاثة أُمور: الفاعل (المحرّك)، والقابل (موضوع) الحركة، ثمّ نفس الحركة، وهذا ما قامت عليه الأدلّة. (المقرّر)

لوسائل الانتاج عندهم أهمّيّة بالغة، وهذه المرحلة أيضاً بدورها تحمل نواة نقيضها وهي (**الاشتراكيّة**)، وهي تتحقّق من خلال حركة العمّال (**البروليتاريا**) وانتفاضتهم، حيث تقوم الحكومة بحماية طبقة معيّنة وهم العمّال، تعطي لكلّ فرد عملاً، ويأخذ قيمة عمله، دون زيادة ونقصان، ثمّ بعد ذلك تصل البشريّة لمرحلة (**الشيوعيّة**) حيث يعمل فيها كلّ إنسان بما يملك من قدرة، ولكن يأخذ بمقدار حاجته لا عمله، فلو كان يعمل عشرين ساعة، ولكن حاجته تسدّ بقرص واحد، فإنّه يأخذه في مقابل عمله، أو كان بمقدوره العمل ساعة واحدة، ولكن حاجته لا تسدّ إلّا بعشرين قرصاً، فإنّه يأخذ بمقدار حاجته، فيشيع بين الناس حالة الاكتفاء الذاتيّ لسدّ حاجاتهم، وكلّ منهم يندفع لسّد حاجة رفيقه، وآنذاك لا يحتاج لحاكم وحكومة وتقف حركة التاريخ في هذه المرحلة.

ولكن يلاحظ على هذا التفسير الديالكتيكيّ لحركة التاريخ ومسيرة البشريّة بعض الملاحظات:

١ ـ إنّنا نسألهم عن هذه المرحلة الأخيرة ـ مرحلة الشيوعيّة ـ هل إنّها تحمل نواة نقيضها أم لا؟، فإن لم تحمله فليست الديالكتيكيّة قانوناً عامّاً، وإن حملته فما هو نقيضها؟ فهل إنّ نقيضها مرحلة من المراحل السابقة وبذلك سوف تعود حركة التاريخ بنفسها.

٢ ـ ونناقش هذا المبدأ في المجال التاريخيّ بما ناقشناه في المجال الطبيعيّ، حيث إنّه ما هو المبرّر المادّيّ والعلميّ للتعميم لسائر المجتمعات والشعوب ومراحلها التاريخيّة، فإنّهم لم يلاحظوا إلّا مجتمعات معيّنة محدودة، ولم تخضع للتجربة مجتمعات ملايين السنين، فإنّ الدراسات التاريخيّة لا تكفي بهذا الواقع التاريخيّ الطويل ولا أنّه يخضع للتجربة فتعميم هذا المبدأ والمراحل المعيّنة لجميع الشعوب والمجتمعات ممّا لا يمكن أن يتمّ من خلال التجربة فحسب، بل لا بدّ من الرجوع للعقل أو البداهة لاستفادة هذا التعميم، مع أنّهما لا يثبتانه.

بالإضافة إلى أنّهم لا يعترفون بعقل يفسّر به الواقع المادّيّ ؛ لأنّ برأيهم ـ وكما ذكرنا ـ أنّ العقل هو الخاضع للواقع المادّيّ ، وأمّا البداهة فليست دليلاً معتمداً عندهم ، وإلّا لما ناقشوا في قضيّة اجتماع النقيضين وذهبوا لإمكانها ، مع أنّ البداهة تحكم باستحالتها .

والتجربة بدون الاعتماد عليهما ـ العقل والبداهة ـ لا يمكنها التفسير لكلّ شيء ، ولا التعليل ، ولا التعميم ؛ لأنّ العلم لا يشاهد إلّا الظواهر ، وأمّا التعرّف على أسبابها وعللها ، فهذه وظائف العقل ، فإذا انتهى التعميم للعقل والفلسفة فيكون تسمية الماركسيّة بالفلسفة أفضل من تسميتها بالعلم ؛ لأنّه على تقدير صحّة مبدأ الصراع الديالكتيكيّ والمراحل التاريخيّة المتصوّرة في مجتمع أو مجتمعين ، فلا يمكن تعميمه لغيره ما لم يعتمد على البداهة والعقل مع عدم التزامهم بهما .

٣ ـ إنّنا لو راجعنا الواقع التاريخيّ للشعوب فنرى ما يخالف هذه المسيرة والمراحل التاريخيّة التي صورّتها الماركسيّة ، حيث نرى بعض الشعوب لم تمرّ في مسيرة تطوّرها بهذه المراحل ، فمثلاً الصين انتقلت فجأة من مرحلة الإقطاع لمرحلة الشيوعيّة ، فطفرت مرحلتي الرأسماليّة والاشتراكيّة .

٤ ـ إنّنا لو قلنا بحتميّة اجتياز هذه المراحل ، وعدم وجود إرادة واختيار في اجتيازها ، فلماذا الدعوة للثورات لتعجيل الوصول إلى مرحلة أُخرى ، لأنّنا لو كنا خاضعين جبريّاً لقوانين خارجة عن قدراتنا فما هو المبرّر لهذه الدعوة للثورات من أجل تصحيح الواقع الفاسد برأيهم ؟

فإذا لم نكن نملك قدرة التحويل واختيار التغيير ، وإنّما هناك قوى خارجة عن إرادة الإنسان ، وإنّما البشريّة آلات بيدها ، فما معنى الدعوة لحرّيّة الإرادة ، والحرّيّة بصورة عامّة[1] .

---

(١) من الإشكالات على كلّ مذاهب الجبريّة أنّ الإنسان لو كان مجبوراً في سلوكه وطريقه »

بعض مذاهب العامل الواحد

ونشير بإيجاز إلى بعض المذاهب الأُخرى التي تفسّر التاريخ بالعامل الواحد وتقويمها:

منها: ما ذهب إليه بعضهم من تفسيره بالعامل الجغرافيّ، كما ذكرنا.

ولكن يلاحظ عليه: أنّ هناك بعض الدول كأمريكا تحوّلت خلال قرنين تحوّلاً هائلاً من مجتمع بدويّ إلى مجتمع متحضّر ومتطوّر صناعيّاً، بالرغم من عدم تبدّل الجوّ والطبيعة وتغيّراتها.

وهناك إشكال عامّ يوجّه إلى جميع نظريّات ومذاهب العامل الواحد، وهو أنّ البشر أعقد من أن يفسّره عامل واحد، بحيث يستأثر هذا العامل الواحد بجميع تصرّفاته، فنلاحظ إنّنا نعيش في محيط واحد، ومناخ فكريّ وثقافيّ واحد، ولكن نختلف في الكثير من الأشياء في الدين والسلوك وأمثالها.

ومنها: ما ذهب إليه البعض من تفسير التاريخ والسلوك البشريّ بالعامل النفسيّ.

فمنهم أصحاب التحليل النفسيّ، حيث اعتبروا البشر مسيّرين وخاضعين لغريزة واحدة هي (الغريزة الجنسيّة)، حيث أخضعوا لها جميع تصرّفات الإنسان في مراحل عمره كلّها، وهي العامل المنحصر المؤثّر في سلوك الإنسان.

ولكن يلاحظ عليه: إذا كانت الغريزة الجنسيّة واحدة، إذن لماذا اختلف أبناء البشر في السلوك، كما هو واضح؟

» في الحياة، فلا مبرّر لجميع الشرائع والأنبياء، بل جميع الحركات الاصلاحيّة والتربويّة التي تستهدف تغيير الإنسان وإصلاحه وهدايته؛ إذ لا جدوى منها، فإنّه لو كان مجبوراً على سلوكه فلا مبرّر لها ولا فائدة تترتّب عليها؛ لأنّها تتوقّف على وجود الإرادة والاختيار وإمكان التغيير. (المقرّر)

وأجابوا: بأنّ الاختلاف في السلوك حدث نتيجة الاختلاف في قوّة هذه الغريزة وضعفها. بينما يذهب (ادلر) إلى أنّ الغريزة المتحكّمة في تصرّفات الإنسان وسلوكه هي (غريزة السيطرة)، أي محاولة السيطرة على نفسه وعلى الآخرين، وليست هناك غريزة أُخرى غيرها مؤثّرة في الإنسان، ونحن مسيّرون وخاضعون لها دون أن نشعر بذلك، وليست هناك إرادة للإنسان.

ويذهب (مكدوجل) إلى أنّ هناك عدداً من الغرائز (٨ أو ١٠) تؤثّر في الإنسان وتسيّره، ويخضع لها سلوكه، وليس للإنسان إرادة فيها، وهي تتحكّم في واقعه.

وبعضهم يرجع تصرّفات الإنسان وسلوكه إلى تأثير (العامل الأقوى)، وهو الذي يستأثر فيه، فلو اطّلعنا على قواه وغرائزه، وتعرّفنا على الأقوى منها، لأمكننا أن نفسّر سلوكه، ونتنبّأ بتصرّفاته بعد ذلك.

وهذه الآراء وأمثالها تذهب إلى أنّ الإنسان مجبور، وتعطّل وتشلّ إرادته.

ولكن ـ كما ذكرنا ـ أنّنا لو رجعنا لأنفسنا ووجداننا لرأينا أنّ الإنسان مريد ومختار، وإن كانت هناك (دواعي) لإرادته، أمثال العامل الأقوى، أو الغريزة الجنسيّة، أو العامل الاقتصاديّ، أو الغرائز الأُخرى، فإنّ أمثالها من الدواعي التي استعانت بها الإرادة في خلق الفعل وإيجاده ولكنّها جميعاً دواعي الإرادة لا أنّها هي التي خلقت الفعل، وسلبت الإرادة من الإنسان، فإنّ الإرادة بدون فاعل لا يحصل منها الفعل، وأمّا المصلحة أو الداعي فليست قاسراً؛ لأنّ المصلحة والداعي لا تخلق الإرادة، لذلك قلنا بأنّ أفعال الله جارية وفق المصلحة، لا أنّ الإرادة مرتبطة به ذاتيّاً، بمعنى أنّ هناك دليلاً من خارج دلّ على أنّ الله لا يريد ولا يعمل إلّا بما فيه مصلحة، لا أنّ المصلحة هي ذات الإرادة، وهي التي تسبّب العمل، فالله لا يخلق ولا يفعل بما هو مريد، بل بما هو فاعل وخالق.

إذن فأفعال الله ومخلوقاته لا بدّ أن تكون فيها مصلحة، ولكن المصلحة لا تخلق،

وإنّما الله يخلق بهذا الداعي، فالداعي دخيل في فاعليّة الفاعل، دون أن يكون هو الفاعل؛ لأنّه دخيل في تحقّق إرادته، ولكن الإرادة ليست هي الفاعل؛ لأنّ الإرادة بلا فاعل لا يمكن أن تحقّق عملها.

إذن فالعلم لا يثبت صحّة العامل الواحد، ولا العقل والبداهة.

المفوّضة وأدلّتهم

المؤمنون بالله تعالى من المفوّضة ذهبوا إلى أنّ الله تعالى خلق الخلق، ثمّ فوّض إليهم خلق أفعالهم، فهم مستقلّون بخلق هذه الأفعال دون الاحتياج ليد غيبيّة تتحكّم وتؤثّر فيها، وإنّما هي وليدة في الإنسان فحسب.

وقد ذهبت بعض المذاهب الفلسفيّة الحديثة لهذا الرأي، كالوجوديّة، حيث اعتقدت بأنّ الإنسان خالق قدره، ويستطيع أن يتصرّف بما شاء.

وأهمّ ما يستدلّ لهم - كما سيأتي توضيحه أكثر - بأنّ الذي يحتاج للعلّة هو (حدوث) الأشياء لا (البقاء)، فإنّه لو حدثت المعلولات فتنقطع علاقتها بالعلّة، ويمكنها التصرّف بدون الارتباط بعلّة حدوثها حتّى يقال باستثناء الفعل للعلّة، والأفعال الإنسانيّة إنّما تصدر من خلال بقاء الإنسان لا حدوثه.

ولأجل تقويم هذا الدليل ومدى صحّته يلزم التعرّف على الآراء والنظريّات التي طرحت في مجال (سرّ الحاجة للعلّة) ونستعرضها:

نظريّة الوجود

وتذهب هذه النظريّة إلى أنّ (الوجود) في ذاته فقير ومحتاج للعلّة، فيمكن الفقر للعلّة في ذات الوجود.

ويذهب لهذه النظريّة الفلاسفة المعاصرون والماركسيّون، ولم يذهب لها القدماء.

واستدلّ المعاصرون على ذلك بأنّ التجارب دلّت على أنّ الموجودات كلّها محتاجة ومفتقرة للعلّة، فطبيعة الوجود عندهم تقتضي العلّيّة.

وأشكلوا على الإلـهيّين بأنّ الإلـهيّين لا يؤمنون بالصدفة، وهو الوجود بلا سبب، ولكنّهم في نفس الوقت يؤمنون بوجود علّة أُولى لا تحتاج لعلّة، وبذلك ينتقض هذا المبدأ بأنّ الاحتياج للعلّيّة كامنة في طبيعة الوجود؛ لأنّهم قد اعترفوا بوجود بلا علّة، وبذلك قد اضطرّ الإلـهيّون للاعتراف بالصدفة حيث لا يؤمنون بها.

وحين لوحظ على هذه النظريّة بأنّ ما ذكروه من احتياج الوجود للعلّة إمّا أنّ الفقر كامن في طبيعة الوجود نفسه، أو أنّ هناك سبباً وتعليلاً آخر لاحتياج الوجود للعلّة، فما هو المستند لكون طبيعة الوجود كذلك؟

أجاب أنصار هذه النظريّة بأنّنا من خلال مشاهدتنا وتجاربنا للواقع الكونيّ فلم نشاهد شيئاً مستغنياً في نفسه عن العلّة، فالماء مثلاً يتحوّل لبخار بعلّة الحرارة والنار، إذن فبعض التجارب أدّت لوجود العلّيّة والمعلوليّة في هذا الواقع الوجوديّ، فعمّم هذا القانون على كلّ موجود، وإن لم يخضع للتجربة كمبدأ عامّ.

ولكن يشكل على هذه النظريّة والدليل:

١ ـ ما ذكرناه أكثر من مرّة من قصور التجربة عن إعطاء رأيها في كلّ مجال، وخاصّة في مجال التعميم، فإنّها قاصرة على إثبات الحكم العامّ؛ لأنّ هذا التعميم مهمّة الفلسفة لا العلم، والتجربة المحدودة باستقرائها الناقص لا تتّسع للقوانين العامّة، وقد ثبت في مجال العلم من خلال الاختبار التجريبيّ بأنّ هناك بعض الموجودات تحتاج للعلّة، أمّا أن يعمّم هذا الحكم على جميع الموجودات الأُخرى التي لم تخضع للتجربة، فليس هذا من شأن العلم، وعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، فربّما هناك موجودات أُخرى لا يشملها مبدأ العلّيّة والمعلوليّة.

٢ ـ إنّ الوجود الذي يحتاج للعلّة هو الوجود الممكن الذي يكون مسبوقاً بالعدم،

ويتساوى عنده الوجود والعدم ، فيحتاج لعلّة تخرجه إلى نور الوجود ، أمّا الموجود غير المسبوق بالعدم فلا يحتاج لعلّة في وجوده وبذلك ينتقض هذا القانون في وجود الواجب والله تعالى ، وهو الوجود غير المسبوق بالعدم .

٣ ـ إنّ الشعور بوجود علّة أُولى ومبدأ أوّل السلسلة لموجودات شعور بديهيّ يشترك به جميع البشر حتّى أُولئك الذين لا يؤمنون بالعلّة الأُولى ، فترى الإنسان لو رأى ظاهرة أو حادثةً مّا يسأل عن بدايتها ، فإذا رأى نهر النيل سأل عن منبعه ، ولو رأى الأرض سأل متى نشأت ، وكيف ، وكذلك يسأل عن الكون وعمره ، وعن الإنسان وبدايته ، وغيرها ، وهذا الشعور هو الذي حفّز دارون على فرضيّته .

إذن فالسؤال عن وجود مبدأ العلل الذي لم يسبق بعلّة أمر بديهيّ ، فلا يمكن للإنسان أن يتصوّر ظاهرة أو موجوداً ليس له بداية ، وهو شعور تلقائيّ بديهيّ ، وكلّ دليل مقابله من قبيل الشبهة مقابل البديهة ، فلا حاجة مع هذا الواقع البديهيّ لأدلّة بطلان التسلسل .

٤ ـ إنّ الصدفة إنّما تعرّف (بحدوث الوجود للشيء المسبوق بالعدم والمتساوي النسبة للوجود والعدم بلا سبب) ، فالصدفة مختصّة بخصوص هذا الشيء المسبوق بالعدم والمتساوي النسبة ، فإنّ ترجيح كفّة وجوده ، وحدوث وجوده بلا سبب ولا علّة هي الصدفة ، ولا يشمل مفهوم الصدفة مطلق الوجود بلا سبب ، لذلك لا يشمل وجود الواجب ؛ لأنّه لم يكن مسبوقاً بالعدم ، ولا تتساوى نسبته للعدم والوجود ، فلا تأتي فيه قضيّة الصدفة . **هذا أوّلاً** .

وثانياً : في الواقع أنّه قد وقع نوع من الالتباس والاشتباه في مفهوم الصدفة ، فإنّ الصدفة لا تعني الوجود بلا سبب ، أي نفي العلّة للوجود ، بل تعني الوجود بلا قصد ولا شعور من السبب ، بمعنى أنّ السبب أوجد الفعل أو الشيء بلا شعور ولا قصد منه ، فالصدفة إذن تعني نفي القصد به في الفعل ، لا نفي العلّة والسبب في ذاته .

نظريّة الحدوث

وتذهب هذه النظريّة إلى أنّ الشيء في (حدوثه) يحتاج للعلّة ، وأمّا في (بقائه) فلا يحتاج إليها ، فإذا وجد ففي استمراره بالوجود لا يحتاج لعلّة ، فتكون جميع تصرّفاته منبثقة منه وحده لا من تلك العلّة التي أحدثته ؛ لأنّها قد انفصلت عنه بعد إحداثه ، إذن فسبب الاحتياج هو الحدوث لا البقاء .

ولكن يلاحظ على هذه النظريّة بعض الملاحظات نشير إليها :

١ ـ إنّ هذه النظريّة ذهب إليها المعتزلة وإن أثبتت العدالة المطلقة لله تعالى ، حيث اعتبرت كلّ إنسان مسؤولاً عن عمله ، ولكنّها سلبت منه تعالى القدرة المطلقة ، وجرّدته عن سلطانه .

٢ ـ إنّ الوجود إمّا ممكن أو واجب ، والواجب هو الذي لا يحتاج لعلّة ، ولا يسبق ولا يلحق بالعدم ، وأمّا الممكن فهو المسبوق بالعدم ، ولكنّه قابل للوجود والعدم ، وليس كالممتنع المعدوم الذي لا يقبل الوجود . إذن فالوجود والعدم بالنسبة للممكن على السواء ، لذلك يحتاج في وجوده إلى العلّة ، وإلّا لزم الترجّح بلا مرجّح ، أي وجود الشيء الممكن بلا علّة ، وهو محال ، ولكن بعد وجوده بالعلّة ففي مرحلة (بقائه) إن استغنى عن العلّة ، فهذا يعني (انقلاب) الممكن إلى واجب ، بحيث يكون كالواجب غير قابل للعدم اللّاحق ، مع أنّ أحداً لا يلتزم بانقلاب الممكن للواجب ؛ لأنّه يلزم منه الانقلاب بالذات .

٣ ـ إنّهم يستدلّون على أنّ الحدوث هو سبب الاحتياج للعلّة بالتجربة والمشاهدة ، فمن خلال الواقع المشاهد يرون الفاعل يفنى ويموت ، ولكن نتيجة فعله تبقى ، فمثلاً البنّاء ينفصل أو يموت ، ولكن عمارته تبقى ، والعامل يموت وما صنعه كالسيّارة تبقى ، فتفنى علّة البناء ولكن يبقى البناء . إذن فالبناء لا يحتاج في بقائه لعلّة الحدوث .

وكذلك الإنسان ، ففي بقائه لا يحتاج لعلّة ، وأفعاله إنّما تصدر من خلال بقائه .

ولكن يلاحظ على هذا الاستدلال : بأنّه قد اشتبهت عليهم علّة البقاء ، ففي عمليّة البناء فإنّ ما صدر من البنّاء هو (حركة) البناء ، وهي تنتهي بانتهائه من عمليّة البناء ، وأمّا (بقاء) البناء والعمارة ، واستقرار الحجر في موضعه ، فهو خاضع لعلل أُخرى ، فيخضع لقوى ذاتيّة نابعة من استعداده الذاتيّ ، أو قوى خارجيّة كقانون الجاذبية فليس البقاء بلا علّة ، أو أنّ علّته هو البنّاء ، بل علّة بقائه هذه القوى ، فلو انعدمت قوّة الجاذبيّة لانهار كلّ شيء ، وانهار البناء .

بالإضافة إلى أنّ ما حدث وجوده لو بقي بلا علّة بحيث حافظ على وجوده بقاءً بدون علّة لأصبح (واجباً) ؛ لأنّ الواجب هو الذي يستغني عن العلّة ، وهو الذي لا يقبل الفناء ، مع أنّ هذه الموجودات تقبل الفناء ، أو أنّها تفنى بالفعل ، وهذا دليل على عدم انقلابها لواجب وعلى احتياجها للعلّة .

نعم ، لا تحتاج في بقائها لنفس العلّة المحدثة ، بل ربّما استند (بقاؤها) لنفس العلّة المحدثة ، وربّما استند لعلّة أُخرى غير العلّة المحدثة ، فمثلاً : النار هي التي أوجدت الحرارة في الماء ، ولكن في ارتفاع الحرارة عن الماء لا بدّ من ارتفاع النار ، إلّا أن تكون هناك علّة أُخرى لبقاء الحرارة غير النار ، تبقى الحرارة بعد ارتفاع النار عنه ، إمّا بانطفائها أو انفصالها .

نظريّة الإمكان

وهي منسوبة لصدر الدين الشيرازيّ .

وملخّصها : إنّ السبب في الحاجة للعلّة هو (الإمكان الوجوديّ) ، فإنّ الوجود الممكن محتاج للعلّة لإمكانه ، وهذه الحاجة ذاتيّة فيه لا من عوارضه ، فالإمكان ذاتيّ للشيء وليس من عوارضه ، فإنّنا لو فرضنا أنّ الإمكان من عوارض الشيء فيلزم منه أن يكون الشيء المعروض في مرتبة كونه معروضاً ليس بمحتاج ، أي

هو غنيّ وواجب ، وهذا خلاف الفرض .

فالحاجة والفقر من ذاتيّات الممكن ، وفي ذاته يملك التعلّق والربط بالعلّة ، بل لا يمكن أن نتصوّره إلّا متعلّقاً ، فما دام هو ممكن فهو ممكن على الدوام ، وبما أنّ طبيعة الإمكان في حدّ ذاتها تستدعي الفقر والحاجة للعلّة ، فالحاجة كالإمكان للممكن ، ومستمرّة ودائمة معه .

فإن قلنا بعدم احتياجه في آنٍ ما للعلّة ، فهذا يعني سلخ الذات عن ذاتيّاتها ؛ لأنّ الإمكان والحاجة للعلّة ذاتيّ لها ، فدائماً هو في حاجة ، ويستمدّ وجوده من الغير أي العلّة ، ولا معنى للتعلّق وكون الشيء متعلّقاً إلّا مع افتراض وجود العلّة ليتعلّق بها الشيء الممكن ؛ لأنّ التعلّق يقتضي وجود متعلّق ومتعلّق به ، ومن هنا التزموا بـ(التزامن) بين العلّة والمعلول ، وإن تقدّمت العلّة (رتبة) لا زماناً على المعلول ؛ لأنّها دائماً معاصرة له زماناً . إذن فمهما تصوّرنا موجوداً ممكناً فإنّنا نتصوّر معه الحاجة ، وإذا استغنى عن الحاجة فهذا يعني انقلابه لواجب .

بل إنّ الموجودات الممكنة عين الربط والتعلّق بالعلّة الواجبة ، لا ذات ثبت لها الربط ؛ لأنّ كونها ذاتاً ثبت لها الربط يفترض أن يكون لها ذات قبل التعلّق ، فإذا كانت عين الربط انفصلت عنها علّتها في لحظة انعدمت تلك الذات(١) .

---

(١) يشير بذلك إلى أنّ جميع المخلوقات من الوجود الرابط بالمعنى الذي ذكره ملّا صدرا ، وأنّها من قبيل الإضافة الإشراقيّة المقوليّة ، أي أنّ المخلوقات لم تكن شيئاً مسبقاً قبل خلقها ، وتعلّق الخلق والإيجاد بها ، كالإضافة المقوليّة بأن كان هناك زيد ، وغلام ، كلّ منهما له وجود مسبق ، ثمّ حدثت إضافة بينهما ، فيقال (غلام زيد) دون أن ينبثق المضاف بكلّ وجوده من المضاف إليه .

وأمّا وجود الممكنات بالنسبة لله تعالى ليست كذلك ، فلم يكن لها وجود مسبق قبل إيجادها وخلقها تعلّقت بها إضافة الله وخلقه ، بل إنّ إضافة الله لها وربطها بالله عين وجودها ، فليس هناك إلّا مضاف إليه وهو الله ، وإضافة وهي الخلق ، وأمّا المضاف ‹‹

يضاف لذلك: إنّ الحركة كامنة في طبيعة الأشياء وذاتيّة لها، بناءً على مبدأ الحركة الجوهريّة، فما تراه ساكناً في الظاهر هو في الواقع متحرّك.

وهذا المبدأ تؤكّده بعض المذاهب الحديثة، كالنسبيّة والديالكتيكيّة.

فالنظريّة النسبيّة تذهب إلى أنّ كلّ شيء يشتمل على أبعاد أربعة، وليست كالنظريّة القديمة التي ذهبت إلى أنّ كلّ شيء يشتمل على أبعاد ثلاثة، فأضافت النظريّة النسبيّة (بُعد الزمان)، وبما أنّ الزمان مشتمل على الحركة ذاتاً فكون كلّ شيء في حركة لوجود الزمان فيه.

والديالكتيكيّة ذهبت إلى وجود صراع المتناقضات في كلّ شيء، وهو بطبيعته يستوجب الحركة والتغيّر وعدم الثبات.

بينما ذهب صدر الدين الشيرازيّ إلى الحركة الجوهريّة، وأنّها ذاتيّة في جميع الأشياء، وبما أنّ الله تعالى أودع في طبيعة الأشياء قوّة ذاتيّة تولّد الحركة، فجوهر الأشياء منطوٍ على الحركة، فالأشياء دائمة الحركة وليست الحركة إلّا انتقال وتجدّد من حدوث لحدوث آخر، لا بقاء حدوث شيء واستمراره وثباته، فالحركة حدوث بعد حدوث، ونحن دائماً في تجدّد وحدوث، فإذا لم يكن البقاء استمراراً

» فهو عين الإضافة والربط، وينبثق بكلّ وجوده من المضاف إليه، ويمثّل له بالمعنى الحرفيّ أو بوجود النسبة في القضيّة، فإنّها ليست لها وجود إلّا بوجود الموضوع والمحمول، بحيث لو انتفى الموضوع والمحمول انعدمت النسبة، وهذا هو معنى أنّ وجود الممكنات بالنسبة لله عين الربط والتعلّق والإضافة، ولأجل ذلك تحتاج في ذاتها للعلّة حدوثاً وبقاء، ولا يمكن أن تنفصل لحظة عن العلّة وإلّا انعدمت، والظاهر أنّ فكرة الوجود الرابط من مبتكرات صدر المتألّهين، وتوضيح هذا الموضوع أكثر في الكتب الموسّعة، والغالب تعرّض علمائنا له في علم الأُصول في المعنى الحرفيّ. راجع محاضرات في أُصول الفقه.

لحدوث واحد بل حدوث بعد حدوث ؛ لأنّ الحركة أُخذت في ذات الأشياء ، ونذلك يلزم على المفوّضة القائلين بأنّ السبب في الاحتياج للعلّة هو الحدوث ، لا بدّ أن يلتزموا بوجود العلّة دائماً ؛ إذ ليس لدينا بقاء ، بل كلّ ما في الوجود حدوث فحسب ، لما ذكرناه أنّ الحركة الجوهريّة ذاتيّة في جميع الأشياء الممكنة ، وهي تعني الحدوث بعد الحدوث ، فالحدوث باقٍ ومستمرّ لذلك حتّى على نظريّتهم ، فلا بدّ من الاحتياج للعلّة دائماً ، وما نراه في الظاهر أنّه من قبيل البقاء لا الحدوث فليس كذلك في الواقع .

الأمر بين الأمرين

ذكرنا أنّ هناك مَن أنكر مبدأ العلّيّة ، كالغزاليّ ودافيد هيوم ، وذهبوا إلى أنّ ما نحسّه ونراه ليس إلّا تعقّب شيء بشيء آخر ، فالإحراق يأتي بعد النار ، وهذا هو الذي نحسّ به ونلاحظه ، وأمّا العلّيّة فلا نشاهدها ، وذهب الغزاليّ إلى أنّ الباري يخلق الإحراق بعد النار ، ولا علّيّة في هذا المجال ، فلا تكون للنار علّيّة وتأثير في الإحراق .

ولكن الصحيح : أنّ مبدأ العلّيّة لا يمكن إنكاره بداهة ، فهو من القضايا البديهيّة .

ثمّ إنّ العلّيّة على قسمين : **علّيّة طبيعيّة** ، أي فاعل طبيعيّ كالنار بالنسبة للإحراق ، **وعلّيّة إراديّة اختياريّة** ، أي فاعل اختياري كالله تعالى بالنسبة لمخلوقاته ، والإنسان لأفعاله الاختياريّة .

وتتميّز العلّة الطبيعيّة بعدم تخلّف المعلول عنها ، بل إنّه بوجود العلّة لا بدّ أن يتحقّق المعلول ، ومن هنا التزموا بـ(السنخيّة) في الفاعل الطبيعيّ ، وكذلك بـ(التزامن) بين العلّة والمعلول .

وأفضل تفسير للسنخيّة بين العلّة والمعلول أنّها تعني كون المعلول مرتبة من مراتب العلّة ، وتنبثق وتخرج من داخل العلّة ، والخارج والمنبثق من شيء لا بدّ أن

يكون من سنخه، كالحرارة فإنّها تخرج من النار، فهي كامنة في ذات النار وتخرج منها، فتكون من سنخها، فليست الحرارة شيئاً آخر غير النار؛ إذ ليست الحرارة إلّا انتشار النار.

وكذلك اشترطوا (التزامن)، أي أنّ وجود العلّة مقارن ومتزامن زمنيّاً لوجود المعلول، وتقدّم العلّة على المعلول رتبيّ لا زمانيّ، فحينما تقول: (وجدت النار ثمّ الحرارة)، فليست (ثمّ) هنا زمانيّة بل رتبيّة، فلا بدّ من التزامن بينهما، فبوجود العلّة يوجد المعلول وبعدمها ينعدم. هذا كلّه في الفاعل الطبيعيّ.

وأمّا الفاعل الإراديّ فلا تشترط فيه السنخيّة، بل ربّما خلق الفاعل الإراديّ المتباينات فيما بينها، بل عن جنسه هو، وكذلك لا يشترط التزامن، فإنّ ذاته قد توجد ولكن معلوله لا يوجد مقارناً لوجوده، وإنّما يتأخّر عن وجوده زماناً؛ لأنّ المعلول لا يتعلّق ولا يرتبط بذات العلّة نفسها حتّى نقول بأنّه لا يمكن تأخّر المعلول عن ذاته، بل إنّما ترتبط وتتعلّق معلولاته بإرادته ومشيئته، لذلك متى شاءت العلّة وأرادت وأعملت إرادتها ومشيئتها حينئذٍ يوجد المعلول، ومتى لم تشأ لم يوجد المعلول.

ويظهر ذلك في مجال خلق الله ومخلوقاته، فإنّ المخلوقات لم تتعلّق بذات الله ـ كما يذهب إليه الفلاسفة ـ لأنّ ذلك يستلزم قِدم العالم والجبر؛ لأنّ ذات الله قديمة، وبناءً على هذا الرأي غير الصحيح فتكون مخلوقاته المتعلّقة بذاته أيضاً قديمة، ولكن الصحيح أنّ المخلوقات متعلّقة ومرتبطة بإشاءته ومشيئته، ومشيئته فعله، أي إنّها من صفاته الفعليّة الإضافيّة، وقد ذكرنا سابقاً أنّ من خصائص هذه الصفات إمكان سلبها عن الله مع إمكان حملها عليه، والإشاءة تعني أنّه تعالى إذا شاء وأراد خلقه الآن خلقه، وأمّا إذا لم يشأ خلقه لم تتحقّق الأشياء المتعلّقة بإشاءته، فإذا كانت الإشاءة فعله، فإذا شاء وأوجد الإشاءة وجدت الأشياء التي تعلّقت بها الإشاءة، وحين يعدم الإشاءة تنعدم تلك الأشياء، فهو تعالى يخلق الإشاءة،

وبقيّة المخلوقات فإنّها تتعلّق بالإشاءة ، وتدلّ على هذا المعنى بعض الروايات .

ومن هنا يمكن تفسير التدرّج في الخلق ، بحيث خلق تعالى السماوات قبل الأرض ، وهي قبل غيرها ، وهكذا ، بأن يكون هناك فاصل زمنيّ بين مخلوقاته ، وكلّ ذلك تابع لخلقه الإشاءة وعدم خلقها ، أي شاء خلق هذا الشيء أو لم يشأ .

إذن ففي الفاعل المريد تكون الأشياء والمخلوقات والأفعال متعلّقة بإرادته وبإشاءته لا بذاته ، فإذا انعدمت إرادته انعدمت معلولاته ، فالعلّة لها هي الإرادة ، وبوجودها توجد المعلولات ، وبعدمها تنعدم ، بينما في الفاعل الطبيعيّ فإنّ المعلولات متعلّقة بذاتها ؛ إذ ليس لها إرادة ، لذلك بوجود ذات العلّة يوجد المعلول .

وما ندّعيه أنّ (الأمر بين الأمرين) يشترك بالعمل وفقه والإحساس به جميع البشر على اختلاف طبقاتهم ، العالم والجاهل ، والكبير والصغير ، ويصدرون عنه تلقائيّاً ، بل حتّى الجبريّين والمفوّضة يصدرون عن هذا الواقع البديهيّ وإن أنكروه دون وعي منهم .

والملاحظ أنّ الفلاسفة والمتكلّمين من غير علماء الإماميّة يبحثون في هذه المسألة ، مسألة الجبر والتفويض ، حول (ما يجب أن يكون عليه الإنسان) ، بينما علماؤنا يبحثون حول الواقع الفعليّ للإنسان ، وما عليه الإنسان فعلاً ، ويمارسه في سلوكه عمليّاً وخارجاً ، ونحن نذهب إلى أنّ ما عليه الإنسان فعلاً حسب واقعه البديهيّ التلقائيّ هو الأمر بين الأمرين ، لا الجبر ولا التفويض ؛ لأنّه ما جدوى البحث عمّا يجب أن يكون عليه الإنسان ، بل لا بدّ من معرفة واقعه الفعليّ ، فإذا عرفنا أنّ غرفة ما هي مظلمة فعلاً ، ولكن شخصاً آخر يبحث عنها هل هي مظلمة أم لا ، فما جدوى كلام الثاني مع معرفة الأوّل بالواقع الفعليّ ؟

إذن فالواقع الفعليّ للإنسان هو الأمر بين الأمرين ، والدليل على ذلك :

إنّنا لا يمكن أن نتصوّر مجتمعاً ، سواء كان بدويّاً أم متحضّراً ، دون أن يضع

بعض العلاقات والقوانين المعيّنة ، يرون الخروج عنها ممّا يستحقّ اللوم والعقاب ، وهذه العلاقات أمّا أن تكون عادات أو أدياناً أو أعرافاً اجتماعيّة ، يعتبر الفرد (مسؤولاً) في الخروج عليها ، لذلك يواظب على الالتزام بها حتّى لا يخرج عليها .

ولا تتمّ هذه المسؤوليّة إلّا إذا كانت في الإنسان إرادة بالالتزام بها وعدمه ؛ لأنّ كونه مسؤولاً عنها يفرض وجود الإرادة ، لذلك يستحقّ المدح والذمّ في الالتزام بها وعدمه ، ولو لم تكن عنده إرادة لم يستحقّ ذلك .

والدليل على توقّف استحقاق المدح والذمّ على الإرادة أنّ الإنسان لا يلوم الصاعقة أو الحيوان المفترس على فعله العدوانيّ وإن كان يلتزم بالحذر منه ، وهذا يدلّ أيضاً على أنّ هذه العلاقات والقوانين إنّما يرتّبها الإنسان ، ويرى مسؤوليّته في الخروج عليها فيما إذا توفّرت الإرادة ، لذلك لا يضع مثل هذه العلاقات والمسؤوليّة بينه والصاعقة أو الحيوان المفترس ، لذلك لا يرى الحيوان مسؤولاً في اعتدائه ، أمّا لو اعتدى إنسان على آخر فيعتبره مسؤولاً عن عمله ، لذلك يلام أو يعاقب ، ولكن يعتبر كلّ إنسان مسؤولاً وإن كان مؤمناً بمذهب الجبريّة ، ولولا الإرادة لم يعتبره مسؤولاً .

إذن فالبشر جميعاً يصدرون عن هذا الواقع التلقائيّ ، بل أكثر من ذلك ، ربّما أضفى البعض على الجماد صفات الحياة والإرادة ، كالأطفال ربّما نراهم يضربون الحائط الذي ألحق بهم ضرراً لضعف إدراك الطفل ووعيه ، وتسمّى هذه النظريّة (نظريّة الاستحياء) ، كلّ ذلك لترسّخ فكرة المسؤوليّة والإرادة والاختيار في غريزة الإنسان وفطرته ليتصوّر وجودها حتّى في تلك الموجودات التي لا تملكها واقعاً .

وهذا جانب إرادي يعبّر عن وجود الإرادة والمسؤوليّة في الإنسان في بعض المجالات ، يدلّ عليه الواقع البديهيّ والتلقائيّ الذي يعيشه .

ولكن هناك جانب جبريّ غير اختياريّ في الإنسان : وهي تلك القوانين والقوى

التي تتحكّم في الإنسان وسلوكه دون أن يكون له اختيار فيها، فنرى الإنسان يعيش ضمن قوانين لا اختيار له فيها، وهي تتحكّم فيه دون أن يستطيع تغييرها أو تبديلها أو التهرّب منها، أو من تأثيرها، كالعوامل الوراثيّة، وعامل الزمان والمكان، والعوامل الاجتماعيّة، وواقعه البدنيّ، فلا يتمكّن من الولادة في زمان غير زمانه، أو مكان غير مكانه، أو أن يولد جميلاً أو نحيفاً، ولا يقوى على تغيير والديه، وهذه العوامل وأمثالها تؤثّر في سلوك الفرد.

إذن فكلا الجانبين والعوامل الإراديّة وغير الإراديّة مؤثّرة في التحكّم بسلوكه، ولكن مع الفرق بأنّ الأوّل يمكنه تجنّبها دون الثاني.

ولعلّ أفضل مثال لفكرة الأمر بين الأمرين، كما مرّ (الطائر في القفص)، فهو من جهة يملك حريّة التنقّل في هذا القفص من موضع منه لآخر، ومن جهة أُخرى لا يستطيع الخروج من نطاق هذا القفص.

والإنسان كذلك، يملك الحرّيّة والاختيار في التحرّك في حدود هذه القوانين الجبريّة فحسب، فمثلاً الحضور للدرس، فلو لم يملك الطالب حياة أو قدرة لم يتمكّن من الحضور، ولكن مع ذلك تبقى له حرّيّة الإرادة في الحضور فيتمكّن من الحضور وعدمه، فلو لم يرد الحضور لم يحضره.

فإرادة الله ومشيئته تمنح العبد الحياة والقدرة، ولكن إرادة العبد ومشيئته في طول هذه المشيئة، فالله تعالى خلق الإنسان بهذه الصورة التكوينيّة بأن يملك الإرادة، والفعل إنّما يصدر من خلال حياته وإشاءته واختياره، فلاختيار الإنسان التأثير في فعله كحياته، وأمّا الثواب والعقاب إنّما يترتّبان حسب ما يملكه الإنسان من إرادة.

فنظريّة الأمر بين الأمرين قائمة على وجود جانبين إرادي وجبريّ، فكما أنّ الله تعالى أعطى للنار قدرة الإحراق، وكوّنها بهذا التكوين، فقد أعطى للإنسان القدرة على الإشاءة، لا الإشاءة نفسها، وفرق بين القدرة على الإشاءة وفعليّة الإشاءة

وإعمالها، والذي أعطاه الله هو القدرة على الإشاءة، وأمّا إعمالها وفعليّتها فهي باختيار الإنسان، فالقدرة على الإشاءة من الأمور الجبريّة؛ لأنّه تعالى أوجد الإنسان كذلك قادراً على الإشاءة، وبهذا تنقطع سلسلة التساؤل؛ لأنّ هذه القدرة ذاتيّة باعتبارها من القوى الذاتيّة التي أودعها الله في كيان الإنسان، وإذا انتهى الأمر للذاتيّ فلا يسأل عن علّته، والناس يؤاخذ بعضهم بعضاً حسب ما يملكون من إرادة وإشاءة.

فهناك عنصر إراديّ في الإنسان له تأثيره في الثواب والعقاب، لذلك لو اعتدى المجنون على أحد فلا يلام على فعله؛ لأنّه فاقد للإرادة، وأمّا غيره فيلام ويعاقب على فعله العدوانيّ، كلّ ذلك لتأثير عنصر الإرادة ووجوده في الإنسان، ولو كان الإنسان متمحّضاً بالعوامل والقوى الجبريّة دون أن يوجد فيه جانب إراديّ لم تترتّب مثل هذه الآثار، ولم يستحقّ اللوم أو الثواب أو العقاب أو المسؤوليّة على أفعاله.

الاستدلال ببعض الآيات

تقدّم أنّ كلّاً من المجبّرة والمفوّضة استدلّوا على آرائهم بآيات ربّما كانت (ظاهرة) فيها، فالمعتزلة استدلّوا بعشر آيات، وبعضها صريحة في نسبة الفعل للعبد، وبعضها غير صريحة في ذلك، وقد أشكل عليهم الإشاعرة بإشكالين:

١ ـ معارضة هذه الآيات بآيات أُخرى تثبت الجبر، ونسبة الفعل لله، وهي صريحة أو تكاد في هذا المعنى.

وقد أجاب الفخر الرازيّ عن آيات الجبر: بأنّ هذه الآيات وإن فهم منها الجبر أو كانت ظاهرة فيه، ولكن مَن أُلقيت عليهم هذه الآيات لم يفهموا منها المعنى الاصطلاحيّ للجبر، وبهذا المستوى من الفهم، وإلّا لو كان يفهم منها هذا المعنى لكانت حجّة بيد الكفّار على النبيّ ﷺ؛ لأنّه ﷺ دعاهم للإيمان، فإن فهموا منها الجبر لأمكنهم أن يقولوا للنبيّ ﷺ بأنّهم غير قادرين على الإيمان، حيث

لا يمكن صدور الإيمان منهم مع كونهم مجبورين على الكفر، وبما أنّهم لم يستدلّوا بذلك فهذا يدلّ على أنّهم فهموا منها معنى لا يتنافى وصدور الفعل من العبد، أو صدور الكفر أو الإيمان منها اختياراً ولم يفهموا الجبر.

٢ ـ ويتمثّل هذا الإشكال في فكرة (الكسب)، حيث حاولوا بها الجواب عن الكثير من الإشكالات الموجّهة لرأيهم في الجبر، والتي تدور حول البعث والتكليف والعقاب والثواب وأمثالها، حيث إنّهم بهذه الفكرة احتفظوا بالجبر من جهة، وأجابوا عن تلك الإشكالات من جهة أُخرى بزعمهم.

وقد ذكرنا أنّ مفهوم (الكسب) خفيّ حتّى عند الأشاعرة، وقلنا إنّ المعنى المعروف عندهم أنّ الله يخلق الفعل، ويخلق الاختيار، ثمّ يخلق التقارن بينهما، وأمّا العبد فهو محلّ لهما فحسب، وبذلك يصحّ نسبة الفعل للعبد لأجل هذا الاختيار، ويصحّ كذلك نسبته لله لأنّه الذي خلقه.

ولكن أشكلنا على هذا المعنى للكسب بأنّنا لو قلنا بأنّ الفعل والاختيار والتقارن بينهما قد صدر من الله، فما هو المبرّر لنسبة الفعل للعبد ؟ ثمّ ما هو المبرّر للتكليف والحساب ؟

وهناك معنيان آخران للكسب ذكرهما الفخر الرازيّ في المحصّل، وناقشهما، ونحاول توضيحهما :

المعنى الأوّل: فإنّ الله لو علم أنّ العبد عازم على فعل، لذلك يخلق الفعل بعد عزم العبد، وهذا هو الكسب، فإذا اختار العبد الفعل فإنّه تعالى يخلق الفعل تبعاً لاختياره، فتكون أفعال العباد مخلوقة لله، وليس للعبد إلّا الاختيار والعزم فحسب.

المعنى الثاني: إنّ جميع الأفعال من معاصي وطاعات مخلوقة لله، ولكن توصيف الفعل بأنّه طاعة أو معصية فهو صادر من العبد، فإنّ هذا الفعل الذي

هو مخلوق لله لو نسبه العبد لنفسه كتحدّ لله تعالى كان معصية ، وأمّا إذا نسبه لله فهو طاعة ، فالفعل بنفسه لا يتّصف بالطاعة والمعصية ، وإنّما هذا الوصف من العبد حيث يلوّن الفعل بلون الطاعة أو المعصية ، فإنّما ينسب الفعل للعبد باعتبار فعله المتلوّن .

ولكن يشكل عليهم الفخر الرازيّ : بأنّ العبد هل يقدر على إدخال شيء لعالم الوجود أم لا ؟ أي هل يستطيع أن يوجد شيئاً وإن كان هذا الشيء هو الاختيار والتلوين والتوصيف ؟ فإن قلنا إنّه قادر على ذلك فهذا يهدم أساس الجبر ، وينفي نظريّة الجبر القائلة بأنّه ليس للعبد أي تأثير وفاعليّة ، ويتمّ ما ذهبت إليه الشيعة أو المعتزلة ، أمّا لو لم يمكنه أن يفعل ذلك فلا مجال لهذين المعنيين للكسب ، وننقل عبارة المحصّل :

قال الفخر الرازيّ : « ثمّ في الكسب قولان :

أحدهما : إنّ الله تعالى أجرى عادته بأنّ العبد متى ضمّ عزمه على الطاعة فإنّه تعالى يخلقها ، ومتى ضمّ عزمه على المعصية فإنّه يخلقها ، وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد ، وإن لم يكن موجداً فلِم لا يكفي هذا القدر في الأمر والنهي ؟

وثانيهما : إنّ ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى ، ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها ، وهي واقعة بقدرة الله ، فلِم لا يكفي هذا في صحّة الأمر والنهي ؟

لأنّا نجيب عن الأوّل بجواب إجماليّ ذكره أبو الهذيل ، وهو أنّ الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجّة على الكافرين لا ليكون حجّة لهم ، ولو كان المراد من هذه الآيات ما ذكرت من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبيّ ﷺ : كيف تأمرنا بالإيمان وقد طبع الله على قلوبنا ؟ وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى فينا ؟ وكان ذلك من أقوى القوادح في نبوّته ، فلمّا لم يكن كذلك علمنا أنّ الآيات منها غير ما ذكرت .

وأمّا الكلام التفصيليّ على كلّ واحد من الآيات ففي المطوّلات.

وعن الثاني: إنّ العبد إمّا أن يكون مستقلاً بإدخال شيء في الوجود، وإمّا أن لا يكون، فهذا نفي وإثبات ولا واسطة بينهما، فإن كان الأوّل فقد سلّمتم قول المعتزلة، وإن كان الثاني كان العبد مضطرّاً؛ لأنّ الله تعالى إذا خلقه في العبد حصل لا محالة، وإذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله، وكان العبد مضطرّاً، فتعود الإشكالات، وعند هذا التحقيق يظهر أنّ الكسب اسم بلا مسمّى»[١].

حيث أشار بهذا النصّ للإشكال الأوّل للأشاعرة الذي ذكرناه، وإلى المعنيين من الكسب والإشكال عليهما.

وعلّق الطوسيّ عليه: «الآيات التي أوردها من الجانبين ممتنع أن تتعارض، وإنّما يتخيّل لنا تعارضها؛ لعدم وقوفنا على توجيهها، ولو توقّفنا في تأويلاتها بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾[٢] على رأي الواقفين عليها لكنّا أبعد من الوقوع في الخطأ.

وأمّا جواب المعتزلة عن قوله تعالى ما علم الله وجوده فهو واجب بوجوب الفعل عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه، فقد مرّ الكلام فيه، ولا وجه لإعادته، وقال أهل التحقيق في هذا الموضع: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، فهذا هو الحقّ ومن لا يعرف حقيقته وقع في التحيّر».

حيث يعقّب الطوسيّ على كلام المحصّل بأنّه مع تعارض الآيات فلا بدّ من الرجوع لأهل البيت عليهم السلام لعلاج التعارض، ومعرفة طريق الجمع بينها، وهناك روايات عن المعصومين عليهم السلام، بل آيات شريفة تبيّن طريق الجمع، وأنّه يتمثّل في (الأمر بين الأمرين).

---

(١) المحصّل: ١٩٩.

(٢) آل عمران ٣: ٧.

وقد فسّرنا الأمر بين الأمرين بأنّ الإنسان إنّما يمارس الفعل في حدود القوى الجبريّة ، فلو لم تكن له تلك القوى لم يستطع الإنسان من خلق أفعاله ، فأعطى الله تعالى للعبد القدرة على الاختيار ، والعقل كما يحتاج لاختيار العبد وإعمال قدرته ، كذلك يحتاج لقوى جبريّة لو لم تتوفّر في الإنسان لم يتمكّن من الفعل ، كما وضّحنا ذلك أكثر من مرّة ، وهذه القوى تستند في حدوثها وبقائها للعلّة ، فالقوى بيد الله كالحياة والقدرة يفيض عليها الوجود في كلّ آنٍ ، ولأجل توفّر هذه القوى المؤثّرة في الفعل صحّ نسبة الفعل لله تعالى ؛ لأنّه يتمكّن من انتزاعها من العبد ، فيمتنع صدور الفعل من العبد ، كلّ ذلك دليل على تأثيرها في فعل العبد ، كما أنّ العبد لو لم يختر فلا يصدر الفعل منه .

وهناك رواية الوشّاء عن الإمام الرضا عليه السلام صريحة في هذا المعنى للأمر بين الأمرين : قال الوشّاء : « سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ : اللهُ فَوَّضَ الْأَمْرَ إِلَى الْعِبَادِ ؟ قَالَ : **اللهُ أَعَزُّ مِنْ ذَلِكَ** .

قُلْتُ : فَجَبَرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي ؟ قَالَ : **اللهُ أَعْدَلُ وَأَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ** . قَالَ : ثُمَّ قَالَ : **قَالَ اللهُ : يَا ابْنَ آدَمَ ، أَنَا أَوْلَىٰ بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ ، وَأَنْتَ أَوْلَىٰ بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي ، عَمِلْتَ الْمَعَاصِيَ بِقُوَّتِيَ الَّتِي جَعَلْتُهَا فِيكَ** »(١) .

وهناك معنى آخر لتصحيح نسبة الفعل لله تعالى ، بأنّ الله يخلق الفعل على تقدير اختيار الإنسان ؛ وذلك لأنّ إشاءة الله في طول إشاءة العبد ، وهي متأخّرة عن إشاءة العبد ، كالأسباب الطبيعيّة ، فإنّ الله يفيض الوجود على المسبّب بتوسّط السبب ، كما ورد بأنّه تعالى لا يميت ولا يولد إنساناً إلّا بسبب ، ولكن السبب الطبيعيّ لا يخلق المسبّب ، بل الذي يفيض الوجود على المسبّب هو الله ، وأمّا هذه الأسباب فإنّها وسائط فيض الوجود على المسبّب ، وهنا كذلك ، فالله يخلق أفعال العبد

---

(١) الكافي : ١ : ١٥٧ ، الحديث ٣.

بتوسّط اختيار العبد، فيفيض الله الوجود على الفعل بعد اختيار العبد له، ومن هنا تصحّ نسبة الفعل لله تعالى بهذا المعنى.

وقد ذكر في محلّه بأنّ الآيات القرآنيّة لو كانت متعارضة في الظاهر، ويستحيل وجود التناقض في القرآن الكريم، لذلك لا بدّ من الجمع بينها بما يتلاءم والمسلّمات الإسلاميّة، وأفضل جمع بينها ـ كما ذكرنا ـ هو الأمر بين الأمرين؛ لأنّه الواقع التلقائيّ الذي يصدر عنه جميع البشر، وبذلك نجمع بين الآيات، فالآيات التي نسبت الفعل لله صحيحة؛ لأنّه تعالى وفّر تلك القوى التي لو لم توجد لم يوجد الفعل الإنسانيّ، وكذلك الآيات التي نسبت الفعل للعبد هي صحيحة أيضاً؛ لأنّ العبد لو لم يختر لم يقع الفعل منه خارجاً، وهذا الجمع هو الذي يصلح لمعالجة التعارض بين الآيات.

وهناك آيات شريفة تدلّ على الأمر بين الأمرين، وتصلح أن تكون شاهداً على هذا الجمع، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾، حيث تدلّ على أنّ العبد لا يقوى على الفعل لوحده؛ لأنّه لو استطاع فلا معنى للاستعانة، وإنّما يستعين الإنسان بآخر فيما لو فقد قسطاً من القدرة يتوقّعها من الآخر، وكذلك تدلّ على عدم كونه مجبوراً؛ لأنّ فعله لو كان يصدر من غيره دون اختيار منه فلا معنى للاستعانة، فلا بدّ أن يصدر الفعل منه ليطلب العون والمدد من غيره فيه؛ لأنّه أُخذ في مفهوم الاستعانة أنّ لكلّ منهما جزءاً من العمل.

ومن الآيات أيضاً: ﴿**إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾(١)، وغيرها من الآيات تراجع فيها كتب التفسير والعقائد ولا موجب للإطالة.

---

(١) الرعد ١٣: ١١.

قضيّة العقاب والتكليف

تعرّض صاحب الكفاية ﷺ لإشكال العقاب والتكليف، فكيف يبرّران مع القول بالجبر؟ وهل يصحّ توجّه التكليف للمجبور مع أنّ التكليف يشترط فيه القدرة؟

وأمّا بالنسبة للعقاب، فبناءً على القول بالتفويض فلا إشكال فيه؛ إذ لا مانع من العقاب مع كون العبد له الاختيار المطلق، وإنّما يأتي الإشكال بناءً على القول بالجبر، فهل يصحّ عقاب المجبور، وأنّ عقابه ظلم يتنزّه عنه الله تعالى؟

وبناءً على القول بالتحسين والتقبيح العقليّين فإنّ العقل يستقلّ بإدراك عدم العقاب مع الجبر، فلا يرى استحقاق الصاعقة للعقاب لكونها مجبورة على العمل، ولا تملك الاختيار. إذن فعقاب المجبور ممّا لا ينبغي أن يكون عادة.

إذن فكيف نتصوّر الملاءمة بين إدراك العقل للظلم في العقاب ـ على القول بالجبر ـ وقول الشرائع والأديان بوجود العقاب للمذنب؟

وقد أجاب المجبّرة عن هذا الإشكال، وللأشاعرة المجبّرة جواب، وللفلاسفة المجبّرة جواب آخر، نذكرهما.

موقف الأشاعرة من إشكال العقاب (أقسام الحسن والقبح العقليّين)

إنّ القول بعدم استحقاق المجبور للعقاب إنّما يستند لقاعدة التحسين والتقبيح العقليّين، حيث يدرك العقل بأنّ هذا العقاب ظلم، وأمّا لو أنكرنا إمكان إدراك العقل لذلك، وأنكرنا هذه القاعدة من أساسها، فلا يبقى مجال لتصوّر كون العقاب ظلماً، ولذلك يجدر الحديث عن هذه القاعدة.

لقد ذكر للحسن والقبح ثلاثة معانٍ:

١ ـ الحسن بمعنى الكمال، فالعلم حسن لأنّه يوجب كمالاً.

٢ ـ الحسن بمعنى الملاءمة للنفس، فالطبيعة حسنة لأنّها تلائم النفس

وتثير إعجابها، والإنسان بالوجدان يدرك هذه الملاءمة النفسيّة.

٣ ـ الحسن بمعنى ما ينبغي فعله، والقبيح بمعنى ما لا ينبغي فعله بحيث يذمّ فاعله.

ويذهب الأشاعرة إلى حصر إدراك العقل بالمعنى الأوّل والثاني دون الثالث، واستدلّوا عليه:

١ ـ إنّ غاية ما تدركه عقولنا من معاني الحسن والقبح هو الأوّل والثاني دون الثالث، فلا تدركه العقول، بل إنّه متوقّف على بيان الشارع المقدّس، فلا يدرك العقل إلّا ما يوجب الكمال أو يلائم النفس، وليس وراءهما معنى آخر يدركه العقل، وأنّ هذا ممّا ينبغي فعله أو لا ينبغي، بحيث يمدح صاحبه أو يذمّ، لذلك قالوا بأنّ الحسن ما حسّنه الشارع، والقبيح ما قبّحه، فالمعنى الثالث أمر شرعيّ، فموضوعات الأحكام لو لم يأمر بها الشارع لما عرفنا أنّها حسنة، ولو لم ينه عنها لم نعرف أنّها قبيحة، فالصلاة لو أمر بها الشارع كانت حسنة، ولكن لو نهانا عنها لقبحت، والعكس يأتي في الزنا، فالمعنى الثالث نرجع فيه للشارع.

٢ ـ إنّ العقل يأبى أن يكون للحسن هذا المعنى الثالث؛ لأنّ العقول تتفاوت في إدراك الحسن، فربّما رأيت بعض الشعوب أنّ هذا الفعل ممّا ينبغي فعله خضوعاً لتأثيرات بعض الأهواء والأغراض، بينما تراه أُمّة أُخرى ظلماً ممّا لا ينبغي فعله، أو العكس، فالشيوعيّة ـ مثلاً ـ ترى بأنّ إعطاء وسائل الانتاج للفرد ظلماً، ومنعها عنه هو العدل، بينما الرأسماليّة عكسها، ولو كان للأفعال واقع موضوعيّ معيّن وحقيقة ثابتة في حسنها وقبحها لما تفاوتت العقول في إدراكها.

٣ ـ بالإضافة إلى أنّنا نرى الحسن قد يتغيّر ليكون قبيحاً في بعض المجالات، وكذلك القبيح قد يتغيّر ليكون حسناً، فالصدق ـ وهو حسن ـ لو اقتضى قتل نبيّ كان قبيحاً، فيتغيّر حسنه وقبحه تبعاً للعناوين الأُخرى الطارئة عليه، ولو كان

الحسن أو القبح ذاتياً لم يتغيّر ولم يتبدّل ؛ لأنّ الذاتيّ لا يختلف ـ أي لا تتفاوت آراء الناس فيه ـ ولا يتخلّف ، أي لا يتبدّل .

٤ ـ إنّ هذه القضيّة (بأنّ الله لا ينبغي أن يعاقب) تتضمّن حكماً من العقل على الله ، فالعقل وهو محكوم ومخلوق لله كيف يكون حاكماً عليه ، حيث يكون محكوماً لعبده ، وهل يتمكّن العقل أن يقول لله : إنّ هذا ممّا ينبغي فعله أو لا ينبغي ، إنّ مثل هذا القول تحكّم من محكوم على حاكم ، وليس للعقل مثل ذلك .

ولكن هذه الأدلّة غير صحيحة ، لذلك نتعرّض لمناقشتها :

أمّا الدليل الأوّل : إنّ القول بالإنكار المطلق لإدراك العقل حسن الأفعال والأشياء وقبحها بالمعنى المذكور ، ممّا يخالف الضرورة والبداهة الوجدانيّة ، وهي مقياسنا في القضايا الأوّليّة ، فنرى بأنّ فكرة التحسين والتقبيح العقليّين واقعاً بديهيّاً يصدر عنه جميع البشر تلقائيّاً ، وبذلك تنهار جميع الشبهات أمام هذا الواقع البديهيّ ، حيث تكون من باب الشبهة مقابل البديهة ، فهل يمكن لأُمّة أن تتخلّى عن العدل وتجعل في دستورها أنّها أُمّة ترفض الظلم وتحاربه وتعمل بالظلم والكذب ؟

فالعدل بما له من مفهوم ، وهو وضع الشيء في موضعه ، والظلم وهو وضع الشيء في غير موضعه لا تتخلّى عنه أيّة أُمّة أو فرد ، فنرى الإنسان يقول لطفله أو لغيره : بأنّ هذا ممّا ينبغي فعله ، وذلك ممّا لا ينبغي ، والعدل ممّا ينبغي فعله والظلم ممّا لا ينبغي ، سواء كانت هناك شرائع سماويّة أم لا ، ولا يمكن للإنسان التنكّر لهذا المبدأ ، بل نرى توفّره حتّى في الأطفال ، فمثلاً : نرى الطفل يعتبر الباب مسؤولة عن تعرّضه للألم لو عثر بها ، فيخاطبها بأنّ هذا العمل ممّا لا ينبغي فعله وصدوره منها ، وكلّ ذلك يدلّ على وجود مثل هذا الأمر البديهيّ التلقائيّ في طبيعة جميع البشر ، كبيراً أو صغيراً ، ولا يمكن التنكّر أو التخلّي عنه عمليّاً وإن رفضه فكرة أو ادّعاءً .

إذن فالبداهة تحكم بوجود هذا المبدأ وجدانيّاً ، وكلّ شبهة تنافيها هي مقابل

بديهيّة ، بالإضافة إلى أنّ جميع هذه الشبهات قائمة على أُسس واهية .

أمّا الدليل الثاني: ما ذكروه بأنّ حسن الأشياء أو قبحها تتغيّر وتتفاوت بتأثير الأهواء .

فنحن لا ننكر تأثير الهوى في العقل وفي الناس ، ولكن حديثنا حول إدراك العقل بما هو عقل دون تأثّر بهوى ، لذلك فإنّ العقلاء لو تطابقوا على شيء كان تطابقهم حجّة ، ولكن بشرط أن يكون تطابقهم قد صدر منهم بما هم عقلاء دون تأثّر بالهوى .

نعم ، في مقام التطبيق قد يختلفون ، ولكن المفهوم تلتقي عنده جميع العقول ، فالهوى إنّما يكون له تأثيره في التطبيق والمصداق دون المفهوم ، فمثلاً : مع اتّفاقهم على أنّ مفهوم العدل هو وضع الشيء في موضعه ، نرى اختلافهم في التطبيقات لهذا المفهوم عند الشعوب والمبادئ ، فنرى البعض يذهب إلى أنّ بعض الممارسات مصداق للعدل ، بينما يذهب البعض الآخر إلى عدم كونها مصداقاً له .

فالعقول لا تختلف ولا تتفاوت بما هي عقول ، لا بما هي خاضعة للأهواء والأغراض ، ولا مانع من تأثير الهوى في العقل ، ويبقى للعقل في نفسه صلاحيّة إدراك الحسن والقبح .

وأمّا الدليل الثالث: ما ذكروه بأنّ الحسن لو كان ذاتيّاً لما تبدّل وتغيّر ؛ لأنّ الذاتيّ لا يتبدّل في حقيقته .

فيشكل عليه : بأنّ هذا ناشئ من عدم التعرّف على معنى الذاتيّ وأقسامه .

فإنّ بعض الأشياء والأفعال تعتبر تمام الموضوع لحكم العقل ، فمثلاً : العدل -وهو وضع الشيء في موضعه- يعتبر تمام الموضوع لحكم العقل بالحسن ، ومن قبيل العلّة التامّة دون أي نقص في موضوعيّته لحكم العقل .

بينما هناك أشياء وأفعال أُخرى ليست تمام الموضوع لحكم العقل بالحسن

والقبح ، بل لهما مجرّد (اقتضاء) الحسن والقبح دون أن تكون من قبيل (العلّة التامّة) لهما ، لذلك يحتاج حكم العقل فيهما إلى توفّر سائر عناصر العلّة التامّة ، من الشرط وعدم المانع ، ولو لم تتوفّر لم يحكم العقل ، فإنّه ربّما يحصل مانع بمنع من تأثير المقتضي.

وهناك قسم ثالث من الأفعال ، فإنّها في ذاتها وواقعها خالية من اقتضاء الحسن والقبح ، وإنّما تكتسب حسنها أو قبحها من عناوين خارجيّة طارئة عليها ومؤثّرة فيها.

ومثال القسم الأوّل ـ أي ما كان من قبيل (العلّة التامّة) ـ العدل والظلم ، فالعدل بما هو عدل ممّا يتّفق العقلاء على حسنه ، والظلم بما هو ظلم ممّا يتّفقون على قبحه ، أي أنّ اتّفاقهم على المفهوم ، وهو حسن وضع الشيء في موضعه ، وقبح عدم وضعه بموضعه وإن اختلفوا في التطبيقات والمصاديق كما ذكرنا.

وأمّا القسم الثاني ـ وهو ما كان من قبيل (المقتضي) لحكم العقل ـ فمثاله الصدق والكذب ، فإنّ العقل لا يحكم بحسن الصدق مطلقاً ، بل إنّما يحكم ابتداءً بحسن الصدق غير الضارّ ، أمّا الصدق الضارّ فلا يحكم بحسنه ، فالعقل من البداية إنّما يحكم بحسن الصدق غير المزاحم بالإضرار ، فيكون الصدق بمنزلة المقتضي للحسن ، لذلك يمكن أن يزاحم بمانع وهو الإضرار ، فالعقل إنّما يدرك اقتضاءه للحسن ولا يدرك أنّه علّة تامّة له.

وأمّا القسم الثالث ـ وهو الخالي من العلّيّة التامّة والاقتضاء ، وإنّما يكتسب حسنه من خلال العناوين الثانويّة الطارئة عليه ـ فيمثّل له بشرب الماء فيما لو توقّف عليه إنقاذ نفس محترمة ، فيحسن الشرب لأجل هذا العنوان ، فهو موضوع خالٍ في ذاته عن حكم العقل ، ولكنّه يتقبّل جميع العناوين المحسّنة أو المقبّحة له.

إذن فرأي الأشاعرة بأنّ الشيء أو الفعل الواحد لا يتغيّر ولا يتبدّل حكمه إنّما يتمّ في القسم الأوّل ، وأمّا الثاني فيتبدّل ويتغيّر ، وتدخل في القسم الثاني

أكثر القضايا الأخلاقيّة الإسلاميّة، وكذلك القسم الثالث فإنّه يتغيّر حسب العناوين.

وأمّا الدليل الرابع: فإنّ هذه الشبهة وهي أنّه كيف يحكم العقل على خالقه إنّما حصلت من عدم التعرّف على معنى (حكم العقل)، فليس المراد منه (الحكم) بمعناه المعروف، بل المراد (إدراك) العقل، فهؤلاء قد اشتبه عليهم لفظ (الحكم)، حيث فهموا من الحاكم أن يكون مقنّناً شرعاً وجاعلاً، والمفروض أنّه ليس للعقل إمكان الحكم والإلزام؛ لأنّه لا يزيد عن كونه مرآة تنعكس فيه الأُمور المعنويّة، فكما أنّ الله تعالى منح للإنسان الحواسّ الخمس الظاهرة التي ينعكس فيها الواقع المادّيّ، منحه أيضاً العقل لينعكس فيه الواقع المعنويّ، فمعنى الحكم هنا أنّ العقل (يدرك) حسن الأشياء أو قبحها، فكما أنّ العقل (يدرك) أنّ الله موجود أو واحد، كذلك يدرك أنّ عقاب المجبر قبيح، وليس المراد منه الحكم على الله تعالى بعدم العقاب بالمعنى المتعارف للحكم؛ لأنّه ليس للعقل وظيفة الحكم، وإنّما غاية ما يملكه هو الإدراك، وهو انعكاس الواقع في العقل، فلا نريد من حكم العقل إلّا إدراكه فحسب، فيعود النزاع لفظيّاً.

ونشير كذلك إلى أدلّة أُخرى ذكرها الأشاعرة نضيفها للأدلّة السابقة، مع محاولة نقدها.

٥ ـ ادّعى الأشاعرة بأنّ معنى الظلم هو (التصرّف في ملك الغير بدون إذنه)، مع أنّ كلّ شيء في الوجود ملك لله تعالى، فيكون كلّ تصرّفاته في ملكه، فكلّ تصرّف منه يكون عدلاً لا ظلم فيه، ولذلك كان قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ**﴾[(١)] عندهم من باب السالبة بانتفاء الموضوع، حيث لا نتعقّل تحقّق الظلم في فعل الله تعالى وتصرّفاته حتّى نقول بأنّ عقابه للمجبر ظلم.

---

(١) آل عمران ٣: ١٨٢. الأنفال ٨: ٥١. الحجّ ٢٢: ١٠.

ولكن هذه الدعوى أيضاً ناشئة من سوء الفهم في فهم معنى الظلم ؛ لأنّ معنى الظلم ليس كما ذكروه ، بل معناه هو (وضع الشيء في غير موضعه) ، حيث يتصوّر هذا المعنى من الظلم حتّى في تصرّف المالك في ملكه ، فالإنسان ـ مثلاً ـ مع أنّه مالك لنفسه وماله ومع ذلك فلو آذى نفسه يقال إنّه قد ظلم نفسه ، كما يلاحظ وجود هذا المعنى للظلم في القرآن الكريم ، وكذلك لو تصرّف الإنسان بماله تصرّفاً سفهيّاً ، كما لو أسرف في أمواله إسرافاً عشوائيّاً .

ولذلك فإنّ عقاب المجبر من قبيل وضع الشيء وهو العقاب في غير موضعه ؛ لأنّ موضعه هو المختار لا المجبر .

٦ ـ ما ذكره الأشاعرة بأنّه لو أمكن للعقل إدراك ملاكات الأحكام من المصالح والمفاسد الواقعيّة ، بأن يمكنه أن يدرك ما ينبغي للشارع فعله أو لا ينبغي ، ووضع الأحكام على طبق الملاكات التي أدركها ، لو أمكن للعقل كلّ ذلك فلا حاجة لبعث الرسل والشرائع ، بل يوكل الله تعالى مهمّة إدراك الملاكات الواقعيّة ووضع الأحكام للإنسان وعقله نفسه ، حيث يكون الثواب والعقاب لأجل موافقة أو مخالفة الحكم العقليّ ، مع أنّ الثواب والعقاب قد أُنيط ببعث الرسل ﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً** ﴾ (١) . إذن فحاجتنا للرسول في معرفة الأحكام ، وكون الثواب والعقاب مترتّبان على بعث الرسول ، كلّ ذلك يدلّ على قصور العقل عن إدراك ملاكات الأحكام وما ينبغي فعله أو لا ينبغي .

ولكن يشكل عليهم :

إنّ الشيعة لو ادّعوا إمكان إدراك العقل لجميع الأحكام لتوجّه الدليل ، ولكن الكلام في حدود إدراكه ودائرتها ؛ لأنّنا نعلم بأنّ مهمّة الدين واسعة ، وتعاليمه تشمل جميع المجالات الدنيويّة والأُخرويّة ، ويحدّد علاقات الفرد بنفسه وبغيره

---

(١) الإسراء ١٧ : ١٥ .

وبربّه، ومثل هذه الأُمور والمجالات الشاملة والواسعة لا يمكن للعقل إدراكها؛ لأنّ العلاقة في كلّ شيء لا تتمّ إلّا بين أمرين، ولا يتمكّن أحد من تحديد العلاقة الصحيحة بينهما إلّا بعد معرفة هذين الأمرين، والإحاطة الكاملة بهما، فيجب أن يتعرّف العقل على الله، وطبيعة ما يقرّب إليه أو يبعّد عنه، وأمثالها، ومثل هذه الأُمور ممّا يتعذّر للعقل إدراكها لتعذّر الإحاطة والمعرفة الكاملة بطرفيها، فمثلاً: ماذا نعرف عن خصوصيّات بعض الأزمنة والأمكنة؟ وماذا يعرف العقل عن خصوصيّات شهر رمضان أو مكّة المكرّمة؟ إذن فالعقل قاصر عن إدراك موضوعه تماماً، ولكن نحن نعترف أنّ العقل لو أدرك تماماً ماذا ينبغي فعله أو لا ينبغي، ولو أحاط بالموضوع لحكم كان حكمه صحيحاً، ولكن الكلام في مدى إدراكه لا في حكمه، فما دام الموضوع مجهولاً فكيف يحكم، والأديان والأنبياء بمدد من الله تعالى تتكفّل بتحديد العلاقات والتعاليم الشاملة الدينيّة، ولا يمكن الاستغناء عن الرسول والاكتفاء بالعقل وحده في تحديدها، من أجل تبليغ أكثر الأحكام التي يجهلها العقل لجهله بموضوعاتها.

إذن فنحن ندّعي بأنّ العقل لو أدرك واقع الأشياء وملاكاتها لحكم، وكان حكمه صحيحاً، ولكن ننكر إمكان إدراكه لكلّ شيء، بل ما يمكنه إدراك قضايا وأُمور محدودة ضئيلة، ويبقى الكثير من الأحكام ممّا يتكفّل الرسول في بيانها، وتنجيز الأحكام لا يتمّ إلّا بواسطة الرسول، كما أنّ الثواب والعقاب لا يترتّبان إلّا على تنجيز الأحكام.

موقف الفلاسفة من إشكال العقاب

فما هو موقف الفلاسفة القائلين بالجبر من تصحيح العقاب والثواب، وكيف يتلاءم مع الجبر؟

ولا نتعرّض هنا لموقف الفلاسفة غير الإسلاميّين؛ لأنّهم نفوا عن العلّة الأُولى

الاختيار، وجعلوه مجبوراً ومقهوراً على أعماله، فضلاً عن العبد، فنفي الاختيار عندهم من طريق أوْلى، ومع هذا الرأي فلا موجب للبحث عن موقفهم من العقاب.

وإنّما حديثنا مع الفلاسفة الإسلاميّين الذين يعترفون بوجود الثواب والعقاب، فكيف يتلاءم هذا مع قولهم بالجبر، وقد تبعهم في هذا الرأي صاحب الكفاية ﷺ.

وقد سبق أن ذكرنا رأي صاحب الكفاية ﷺ، حيث اعتبر العقاب معلولاً لأعمال الإنسان، حيث يحدث العقاب حدوثاً طبيعيّاً، كالبذرة الفاسدة حيث لا تنتج إلّا ثمرة فاسدة، فالعقاب والثواب آثار وضعيّة لأفعال العبد؛ لأنّها تحدث بطبعها ما يناسبها في الآخرة، وذهب أيضاً ـ كما ذكرنا ـ إلى أنّ العقاب أو الثواب يترتّب على فعل الإنسان، والفعل يترتّب على شقاوة الإنسان وسعادته، كما ورد ذلك في الأحاديث الشريفة، حيث اعتبرت السعادة والشقاوة من الصفات الذاتيّة للبشر، والذاتيّ لا يعلّل، فمن السعيد لا بدّ أن يصدر الطاعة والإيمان ذاتيّاً، ومن الشقيّ لا ينشأ إلّا الشقاوة والعصيان. والإيمان والطاعة أو العصيان والكفر لا يولّدان إلّا الثواب والعقاب بطبعهما، فلم يحدث الله العقاب والثواب على الفعل، فاستناد الثواب أو العقاب لفعل الإنسان كاستناد أفعال العبيد للإرادة الأزليّة، فليس هنا إلّا شيء ينهي لشيء ويترتّب عليه ترتّباً طبيعيّاً وذاتيّاً، وليس العقاب من معاقب خارجيّ.

وعقّب بعضهم على كلامه: بأنّه يستفاد من قوله: «**إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ إِلَيْكُمْ**»(١) أنّ عملك هو الذي يكون ثواباً أو عقاباً، فعمل الإنسان بنفسه يكون شجرة في الجنّة أو شعلة متأجّجة في النار، وليس العقاب من معاقب، بل نفس العمل يتحوّل إلى جنّة أو نار، فالثواب والعقاب ناشئان من طبيعة الأعمال، وقد تبنّى هذا الرأي

---

(١) بحار الأنوار: ٣: ٩٠ و: ١٠: ٤٥٤.

صاحب الأسفار، فالثواب والعقاب في الآخرة نتاج طبيعيّ لأعمالنا في الدنيا، ونظيره يوجد في الدنيا، فإنّ العمل المضرّ أو القبيح ينتج الألم لصاحبه، فذلك الألم نتاج طبيعيّ للعمل القبيح، وكذلك العقاب أو الثواب الأُخرويّ.

ولكن يلاحظ على هذا الرأي: إنّه لا يمكن تقبّله على ضوء التصوّر الإسلاميّ، لذلك ينهار مبدأ الجبر القائم على أساس؛ وذلك لأنّنا نملك عنصر الاختيار، ومثل هذا الرأي إنّما يعتمد على مبدأ العلّيّة بين الفعل وعقابه أو ثوابه، وهذا المبدأ يقتضي السنخيّة بين العلّة والمعلول.

ولكن ذكرنا أنّ العلّيّة إنّما تتحقّق في المجالات الطبيعيّة لا في المجالات الاختياريّة، والفاعل الاختياريّ فإنّه لا تأتي فيها فكرة السنخيّة.

والشرائع السماويّة تصرّح بوجود الثواب والعقاب على الأفعال، فإنّ قوله تعالى في آياته الشريفة ﴿**تُجْزَوْنَ**﴾ [١] تعني المكافأة، فإذا كان الثواب نتيجة الفعل طبيعيّاً فلا معنى للمجازاة والمكافأة.

والملاحظ أنّ هؤلاء ينتهون في آرائهم إلى القول بتجسّم الأعمال، ولكن يلاحظ على هذا الرأي:

١ - لو سلّمنا بمبدأ تجسّم الأعمال في الآخرة، كما يذهب إليه بعض المتصوّفة، وأنّ الأعمال الدنيويّة بنفسها تتجسّم في الآخرة، فتكون جنّة أو ناراً، وربّما استظهروا هذا المعنى من بعض الأحاديث الشريفة، حيث ورد التعبير في بعضها: «**إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ إِلَيْكُمْ**» [٢].

ولكن يلاحظ عليه أنّ قوله: «ترد» يعني الإرجاع، وهذا يدلّ على أنّ العمل

---

(١) الأنعام ٦: ٩٣. يونس ١٠: ٥٢. النمل ٢٧: ٩٠. يس ٣٦: ٥٤. الصافّات ٣٧: ٣٩. الجاثية ٤٥: ٢٨. الأحقاف ٤٦: ٢٠. الطور ٥٤: ١٦. التحريم ٦٦: ٧.

(٢) بحار الأنوار: ٣: ٩٠ و ١٠: ٤٥٣ و ٤٥٤.

ينفصل عن الإنسان، فحتّى على تقدير التجسّم فمن خلال التعبير «ترد» ﴿تُجْزَوْنَ﴾ يعني انفصال الأعمال، ويعيدها الله تعالى للإنسان، وبذلك يكون العقاب من معاقب خارجيّ، هو الذي يرد الأعمال ويرجعها، وبإرجاعها تحدث العقوبة، فيعود الإشكال: ما هو المبرّر للعقاب أو إرجاع العمل جنّة أو ناراً مع كون الإنسان مجبراً؟ إذن فهذا الإشكال باقٍ حتّى مع القول بتجسّم الأعمال.

٢ - لم يثبت تجسّم الأعمال ثبوتاً واضحاً، بل الذي يبدو من الآيات والروايات الشريفة أنّ العقاب والثواب أُمور مستقلّة عن الأعمال، وليس العمل علّة طبيعيّة لهذه الأشياء، كما تتولّد الثمرة من البذرة.

ثمّ إنّ ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ وغيره بأنّ الكفر والإيمان، والعصيان والطاعة تابعان للسعادة أو الشقاوة الذاتيّة.

فيلاحظ عليه: ما مرادهم من كون السعادة أو الشقاوة ذاتيّة؟ فما مقصودهم من الذاتيّ؟

لأنّ الذاتيّ قد يكون المراد منه الذاتي المنطقيّ في باب الايساغوجي، أي الجنس والفصل.

ولكن السعادة والشقاوة لا يمكن أن تكون من قبيل الجنس والفصل للإنسان؛ لأنّ هذا يلزم أن يكون حقيقة الشقيّ ماهيّة وذاتاً تختلف عن حقيقة السعيد، وبذلك تختلف حقائق البشر باختلافها، ولا يقول أحد بذلك.

وأمّا إذا كان المقصود من الذاتيّ الذاتيّ في باب البرهان، كالإمكان أو المعلوليّة بالنسبة للبشر، أو غيره من الموجودات الممكنة والمعلولة، والذاتيّ باب البرهان ملازم للبشر، فيلزم أن تكون السعادة ملازمة للسعيد والشقاوة ملازمة للشقيّ، كما يلازم الذاتيّ باب البرهان كالإمكان للشيء الممكن.

ولكن نسألهم: هل إنّ السعادة بالنسبة للسعيد من قبيل (العلّة التامّة) التي

يلزم انبعاث الإيمان والطاعة عنها ، ولا يمكن تخلّفها أبداً عنه ، وكذلك الشقاوة بالنسبة للكفر والعصيان ، فلا يمكن أن يكون السعيد شقيّاً ، والشقيّ سعيداً ، أو أنّها من قبيل (المقتضي) ؟

أمّا القول بأنّ السعادة أو الشقاوة الذاتيّة من قبيل (العلّة التامّة) بحيث يستحيل تخلّف المعلول عنها ، فيبقى الشقيّ شقيّاً إلى يوم القيامة ، فالكافر أو العاصي لا يمكن أن يصبح مؤمناً أو مطيعاً ، وكذلك المؤمن والمطيع لا يمكن أن يكون منحرفاً ، بأن يكون كافراً أو عاصياً ؛ لأنّ هذا هو مقتضى العلّيّة التامّة للسعادة والشقاوة ، مع أنّ الأحاديث تصرّح بخلاف ذلك ، وبإمكان تغيّر الإنسان وتحوّل السعيد إلى الشقاوة وبالعكس ، والواقع الخارجيّ والوجدان يدلّ على ذلك ، فالتاريخ يصرّح بتغيير الكثير من الأفراد ،كالحرّ بن يزيد الرياحيّ ، فإذا كانت السعادة أو الشقاوة علّة تامّة ، وكان الذاتيّ بمعنى العلّة التامّة ، فلا بدّ أن تبقى الشقاوة والانحراف للشقيّ والمنحرف للحظة الأخيرة من حياته ؛ لأنّ الذاتيّ لا يختلف ولا يتخلّف ، مع أنّنا نراها تتخلّف عنه ، بل ربّما تتخلّف عنه في بعض أزمنة عمره ، ثمّ تعود ، ثمّ تتخلّف ،كما نلاحظ في بعض الأفراد ، حيث يتوب ثمّ يرجع لانحرافه ، ثمّ يتوب ويرجع ، فكيف يكون ذاتيّاً ؟

وهناك في بعض الأدعية ما يدلّ على إمكان هذا التخلّف ووقوعه ، ففي بعضها : « **إِنْ كُنْتَ كَتَبْتَنِي فِي أُمِّ الْكِتَابِ شَقِيّاً فَاكْتُبْنِي عِنْدَكَ سَعِيداً مُوَفَّقاً لِلْخَيْرِ** »(١) ، فكيف يكون ذاتيّاً بمعنى العلّة التامّة ، فإذا كان شقيّاً فكيف يتحوّل سعيداً ؟

وأمّا إذا كان المراد من الذاتيّ (المقتضي) لا العلّة التامّة ، والمقتضي ـ كما هو واضح ـ يحتاج في تأثيره إلى ضميمة الشرط وعدم المانع من أجل اكتمال جميع عناصر العلّة التامّة ، لما ذكرناه أنّ المعلول والأثر لا يترتّب إلّا إذا استكملت

(١) إقبال الأعمال : ١ : ١٥٢ .

العلّة التامّة لجميع أجزائها وعناصرها، وعلى هذا التفسير للذاتي فيمكن للمقتضي أن يزاحمه مقتضي آخر، أو لم يتوفّر شرطه أو يوجد مانع يمنع من تأثيره، وبذلك تبطل نظريّة الجبر؛ لأنّ الكفر على ذلك لم ينشأ من المقتضي وحده، بل منه ومن عدم المانع.

وقد ذكر بعض أساتذتنا: بأنّ الإنسان في بطن اُمّه لا يملك أكثر ممّا يملكه ذاتياً حيوان آخر ذاتياً، وبعد ذلك تنشأ فيه الصفات النفسانيّة، فينكر أن يكون للإنسان القابليّة ولو اقتضاءً للسعادة أو الشقاوة[١].

ولكن هذا الرأي لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه توجد ولو بنحو القابليّة في الإنسان من بدايات تكوّنه للسعادة أو الشقاوة، لذلك صرّح في بعض الأحاديث بأنّ «العرق دسّاس»، و«**إِنَّ الْخَالَ أَحَدُ الضَّجِيعَيْنِ**»[٢]، ويمكن أن يرث الإنسان عن آرائه بما يؤثّر في حياته، ولكن لا على نحو العلّة التامّة، بل على شكل الاقتضاء للخير أو الشرّ، فالوراثة تؤثّر أثرها في سلوك الإنسان لا أنّ الطفل يولد وهو صفحة بيضاء»[٣].

وقد ذكرنا أنّ القوى التي أودعها الله في الإنسان لا تؤدّي لقسر الإنسان جبريّاً على صدور الفعل منه، بل تبقى له حرّيّة الاختيار والانطلاق في حدود تلك القوى، كما ذكرنا في مثال الطائر في القفص.

وأمّا الحديث الشريف: «**الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ**»[٤]، فربّما استدلّ به على الجبر.

---

(١) محاضرات في اُصول الفقيه: ٢: ١١٣.

(٢) بحار الأنوار: ١٠٠: ٢٣٦، الحديث ٢٨، عن نوادر الراوندي: ١٢.

(٣) ذكرنا فيما سبق لعلّ صاحب الكفاية ﷺ يقصد من السعادة والشقاوة الذاتيّة هذا المعنى الاقتضائيّ كما صرّح به في بحث الكبرى، كما نقلنا كلامه، فلاحظ. (المقرّر)

(٤) بحار الأنوار: ٥: ٩، الحديث ١٣، عن تفسير القمّي: ١: ٢٢٧، وفي هذا الجزء من »

ولكن الظاهر أنّ المراد منه : هو (علم الله) تعالى بحالة الإنسان في المستقبل ، فإنّه تعالى يعلم بالجنين في بطن أُمّه أنّه سيكون شقيّاً أو سعيداً ، أو ستصدر منه الأفعال المنحرفة أو الصالحة ، لعلمه المحيط بالغيب ، ولكن ـ وكما ذكرنا ـ أنّ علمه لا يؤثّر في الخلق والإيجاد بعلمه ، وإنّما المؤثّر فيه إشاءته وإرادته ، والله تعالى وإن كان واحداً في ذاته وصفاته ، وصفاته عين ذاته ، ولكن لا يعمل إلّا وفق الصفة المناسبة لفعله ، فالله تعالى لا يؤثّر في الخلق والإيجاد ، بل بمشيئته وإرادته ، فيعلم تعالى من الأزل بأنّ هذا الفعل المنحرف أو الصالح سيصدر من هذا الشخص باختياره وإرادته ، فإذا صدر الفعل بدون إرادة الإنسان واختياره فإنّه سيصدر على خلاف علمه تعالى .

وممّا يدلّ على ما ذكرناه بأنّ البشر يختلفون في قابليّات الشقاوة والسعادة ، ولكن لا على نحو العلّيّة التامّة التي تؤدّي إلى الجبر ، ما عن الرسول ﷺ : « **النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ** »(١) ، أي أنّ أمزجة الناس وطبائعهم تختلف ، فبعضهم يولد وهو شقيّ ، أي أنّه منسوب بالشقاوة ولكن لا على نحو العلّة التامّة ، بل على نحو الاقتضاء ؛ لأنّه قد تتسرّب إليه من أبويه بعض الصفات والمؤثّرات ، ولكنّها لا تصل إلى الدرجة التي تستوجب صدور الفعل المناسب لمزاجه على نحو الجبر وبلا اختيار وإرادة منه ليستلزم الجبر .

والحمد لله ربّ العالمين

إلى هنا انتهت تقريرات دروس آية الله السيّد محمّدتقي الحكيم

« بحار الأنوار نقل عدّة روايات بهذا المضمون .

(١) الكافي : ٨ : ١٧٧ ، الحديث ١٩٧ .

في هذا الموضوع (الطلب والإرادة) التـي ألقـاها فـي مسـجد الهنديّ في النجف الأشرف عام **١٣٩٥هـ**

المقرّر السيّد هاشم الهاشميّ

ملحقات

بقلم

السيّد هاشم الهاشمي

الملحق الأوّل

خلاصة رأي صاحب الكفاية ﺘﺘﺢ

تعرّض في هذا الملحق إلى بعض التوضيحات لآراء صاحب الكفاية ﺘﺘﺢ وآراء سائر العلماء حول موضوع الطلب والإرادة، وهي تمثّل الجذور العلميّة للآراء المطروحة في هذه التقريرات.

بحث صاحب الكفاية ﺘﺘﺢ عن الموضوع له للفظ الأمر(١)، فذكر بأنّ لفظ الأمر وصيغته هل هو موضوع للطلب الحقيقيّ، أي الشوق المؤكّد، أو الطلب الإنشائيّ أي المبرز للطلب؟ وذهب صاحب الكفاية ﺘﺘﺢ إلى أنّه موضوع للطلب الإنشائيّ، سواء أُنشأ بلفظ الأمر أو صيغته.

ثمّ بحث صاحب الكفاية ﺘﺘﺢ حول موضوع اتّحاد الطلب والإرادة، فذكر بأنّهما متّحدان مفهوماً ومصداقاً، فالطلب الحقيقيّ في النفس عين الإرادة الحقيقيّة، وليس في النفس شيئان أحدهما الطلب والآخر الإرادة، ودليله الوجدان، ومراجعة النفس، وكذلك الطلب الإنشائيّ الاعتباريّ عين الإرادة الإنشائيّة الاعتباريّة، بمعنى أنّه بالأمر أو صيغته ينشئ الطلب ويعتبره(٢)، لا أنّه يوجد الطلب الحقيقيّ بواسطة

---

(١) كفاية الأُصول: ٦٤.

(٢) كفاية الأُصول: ٦٥.

هــذا الأمـر ، وإنّـما يـوجد الطـلب الإنشـائيّ . نـعم ، قـد يكـون الداعـي له عـلى إنشاء الطلب هو الطلب الحقيقيّ .

إذن فالطلب عـين الإرادة مـفهوماً ومـصداقـاً . نـعم ، إنّـما يـختلفان مـن حـيث (الانـصراف) ، فـإذا أُطـلق لفـظ الإرادة فـينصرف لـ (الحـقيقيّة) ، وإذا أُطـلق لفـظ الطلب فينصرف للإنشائيّ .

ولعلّه بهذا التفسير يـقع التـصالح بـين القـائلين بـالتغاير بـين الطـلب والإرادة ، كالأشاعرة ، فمرادهم من حيث الانصراف ، والقائلين بـالاتّحاد بـينهما فـمرادهـما من حيث المفهوم والمصداق ، فيكون النزاع بينهم لفظيّاً صوريّاً لا حقيقيّاً .

وعلّق بقوله : « فافهم »[١] ، ولعلّه إشارة إلى أنّه لا يمكن أن يكون النزاع لفظيّاً ، مع وقوع الكثير من الحروب والدماء والمعارك الدامية بينهم حول هذه المسألة .

ورتّب صاحب الكفاية ﷺ على مبحث اتّحاد الطلب والإرادة ، البحث عن مسألة الجبر والتفويض .

وذلك لأنّه مع القول باتّحادهما فمع وجود (طلب) من الله للتكاليف من الناس ، فتوجد (إرادة) مـنه تـعالى ، والمـفروض أنّ الطـلب حـقيقيّ جـدّيّ لا صـوريّ أو امتحانيّ ، فلو اتّحد الطلب والإرادة الإلـهيّة لزم (الجبر) ؛ إذ لا يتخلّف المراد عـن الإرادة الحقيقيّة ﴿**إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾[٢] ، فإذا وجد طلب فتوجد إرادة حقيقيّة ، ومع وجودها فلا يتخلّف المراد ، مع أنّنا نرى وجود الكفّار والعصاة خارجاً ، وبذلك تخلّف المراد عن الإرادة كثيراً .

أمّا القول بـعدم التكـليف والطـلب الجـدّيّ فـهو بـاطل بـالبداهـة ؛ **لأنّ** جـميع المسلمين يقولون بأنّهم مكلّفون ، وأنّ الطلب جدّيّ ، **فـإنّ لله** تـعالى إرادة الطاعة

---

(١) كفاية الأصول : ٦٦.

(٢) يس ٣٦ : ٨٢.

والإيمان من العصاة والكفّار، وعلى وفق الاتّحاد فيلزم أن يكون الجميع مؤمنين مطيعين، وهذا خلاف الواقع.

وأجاب صاحب الكفاية ﷺ نفسه عن هذا الإشكال: إنّ الإرادة الإلـهيّة على قسمين: تكوينيّة وتشريعيّة.

أمّا الإرادة التكوينيّة فتعني (العلم بالنظام الكامل)[1] فيعلم تعالى بما يحدث في الوجود والعالم من الأزل للأبد، فما علم به الله من الأزل فسوف يوجد خارجاً بالنحو الذي علم به من الإطاعة والعصيان، والصلح والحرب، وأمثالها من الحوادث.

وأمّا الإرادة التشريعيّة فتعني العلم بالمصلحة أو المفسدة في فعل المكلّف، فيعلم بأنّ في هذا الفعل مصلحة فيأمر به، أو مفسدة فينهى عنه.

والذي يستحيل تخلّف المراد عنه هو التكوينيّة لا التشريعيّة؛ لأنّه يمكن أن يعلم الله بالمصلحة في فعل المكلّف ولا يريده بالإرادة التكوينيّة ليستحيل التخلّف.

فليس في الإرادة التكوينيّة أمر وطلب، وإنّما هو (العلم) بالنظام المشهود الحادث في الكون، وليس في هذا العلم مسؤوليّة؛ إذ ليس كلّ ما يعلم يكون العالم به مسؤولاً عنه، فإذا علم بأنّ فلاناً سيسقط من شاهق، فلا يكون العالم مسؤولاً عن موته، فالعلم بموته لا يعني أنّه القاتل له، والله تعالى يعلم أنّ فلاناً سيسقط في جهنّم، وأنّه سيكون كافراً، ولكنّه تعالى لم يطلب منه الكفر والسقوط في جهنّم. نعم، ربّما يؤاخذ هذا العالم الذي يرى شخصاً يسقط لماذا لم تنبّهه وترشده، وربّما يجيب: قلت له كثيراً ولكنّه لم يستجب، وكذلك الله تعالى يعلم بأنّ فلاناً يأتي للعالم ويمضي بكفره، وأنّه تعالى أرشده كثيراً حيث أرسل الشرائع وآلاف الأنبياء لإرشاده وهدايته ولكنّه لم يستجب.

---

(١) كفاية الأُصول: ٦٧.

فالإرادة التكوينيّة ـ وهي (العلم) بالنظام المشهود ـ ليس فيها طلب ومسؤوليّة ، ولا يتخلّف عنها المراد أبداً ، فإذا علم من الأزل أنّ فلاناً سيكون مؤمناً أو كافراً فسوف يحصل ذلك في عالم الخارج ، ويستحيل التخلّف فيها .

وأمّا الإرادة التشريعيّة فيصحّ التخلّف فيها ؛ لأنّها في الحقيقة إرادة متعلّقة بالتشريع ، ولكنّها تتضمّن الإرادة الجدّيّة الحقيقيّة ، أي الإرادة بإيمان الشخص ، وأنّ في هذا الفعل أو إيمان الشخص مصلحة ، لذلك يأمر به ليصدر من الشخص باختياره .

إذن فللعصاة والكفّار إرادة تشريعيّة جدّيّة لإيمانهم ، ولكن يصحّ التخلّف عنها ؛ لأنّه تعالى بالإرادة التشريعيّة يعلم بأنّ في إسلام هذا الشخص الكافر مصلحة ، ولكن ليست له تعالى إرادة تكوينيّة بإسلامه ، بمعنى أنّه تعالى (عالم) بأنّه لا يكون مسلماً كسائر الحوادث التي تحدث في العالم ، يعلم بها الله من الأزل ، ومنها كفر هذا الشخص ، فليس له تعالى إرادة تكوينيّة بإيمانه ، أي لم يتعلّق علمه بإيمانه من الأزل ، وإنّما تعلّق بكفره لأنّ كفره من الحوادث .

هذا غاية ما يمكن فيه توضيح كلام صاحب الكفاية ﰀ في هذه الفقرة .

ولو كان صاحب الكفاية ﰀ يكتفي بهذا الجواب عن الإشكال لكان أفضل ، ولكنّه أضاف بعض الآراء ربّما أدّت لبعض الشبهات في بعض الأذهان ، حتّى نسب له القول بالجبر ، وإن أمكن الدفاع عنه كما سنذكره .

فذكر بأنّه لو توافقت الإرادة التكوينيّة مع الإرادة التشريعيّة فلا بدّ من حصول الإطاعة والإيمان ، كما لو علم تعالى من الأزل أنّ زيداً سيأتي ويمضي مؤمناً بالإرادة التكوينيّة ، وله إرادة تشريعيّة بإيمانه ، وقد اختار زيد الإيمان ، فلا بدّ من حصول الإيمان جبراً ، بمقتضى علمه بإيمانه ؛ لأنّه لا يمكن أن يتخلّف الحادث عن علمه تعالى .

وأمّا إذا لو تخالفتا، فبإرادته التكوينيّة يعلم بأنّه سيأتي ويمضي كافراً، ولكن بإرادته التشريعيّة يدعوه للإيمان، فلا بدّ من العصيان أو الكفر بمقتضى علمه تعالى بكفره أو عصيانه من الأزل، ولا يمكن التخلّف عن علمه.

إن قلت: إذا علم الله بأنّ هذا الشخص يأتي ويمضي كافراً فقد تعلّقت مشيئته الأزليّة بأنّه يأتي هكذا ويمضي. إذن لماذا يعاقبه؟ فإنّ هذا الشخص لا يمكن أن يصبح مؤمناً؛ لأنّه لا يمكنه التخلّف عن علم الله، فلماذا التكليف مع أنّه يشترط في التكليف الاختيار؟ ولماذا العقاب ما دام مجبوراً على الكفر والعصيان؟

قلت: إنّ إرادة الله التكوينيّة ـ أي علمه ـ إنّما تعلّقت بصدور الفعل من العبد بإرادة الإنسان واختياره لا أنّها تعلّقت بصدوره من العبد مطلقاً وبدون اختيار منه، فلو صدر منه بدون اختياره كان مخالفاً لإرادة الله التكوينيّة وعلمه. نعم، لو كان علمه وإرادته الأزليّة متعلّقة بأن يأتي كافراً بالجبر، فمعه لا معنى للتكليف، ولكنّه تعالى يعلم من الأزل أنّه يأتي ويمضي كافراً باختياره وبمقدّماته الاختياريّة يصير كافراً فلا جبر.

وأشكل صاحب الكفاية ﷺ على تقدير أنّ الإنسان يختار الكفر بإرادة، ولكن المفروض أنّ هذه الإرادة تنتهي لإرادة الله؛ وذلك لأنّ إرادة الإنسان واختياره من الأُمور الممكنة والحادثة، وتحتاج لعلّة، والعلّة الأولى هي إرادة الله، فلا بدّ أن تنتهي إرادة الإنسان الممكنة للإرادة الأزليّة الإلـهيّة، وإلّا لزم التسلسل؛ لأنّ كلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، فإذا كان لكلّ إرادة مقدّمات اختياريّة، ولتلك المقدّمات مقدّمات اختياريّة، وهكذا، فإذا انتهت إرادة الإنسان إلى الإرادة الإلـهيّة لزم الجبر؛ لأنّ هذه الإرادة ليست باختيار الإنسان، وما هو مرتبط بالإرادة الإلـهيّة الأزليّة لا بدّ من صدورها خارجاً لعدم إمكان التخلّف عنها، وإذا كان كذلك فلا يستحقّ الثواب والعقاب؛ لأنّ الاستحقاق تابع للإرادة والاختيار في الأفعال الاختياريّة، بينما توصّلنا إلى أنّه لا يعمل إلّا بما أراده وعلمه تعالى، لذلك يسأله

لماذا العقاب ؟

يجيب صاحب الكفاية ﷺ : إنّ العقاب لازم للكفر والعصيان ، وهما ناشئان من اختياره ، واختياره ناشئ من مقدّمات الإرادة المعروفة من التصوّر والتصديق والجزم والعزم ، وهذه المقدّمات ناشئة من الشقاوة الذاتيّة للإنسان ، فبما أنّ ذاته شقيّة لذلك اختار الكفر والعصيان ، وكذلك الثواب والإطاعة ، فإنّه ينتهي للسعادة الذاتيّة ، والدليل على هذه الذاتيّة الحديث الشريف : « **الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ ، وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ** » ، وغيره من أحاديث الطينة ، فإذا كانت الشقاوة أو السعادة ذاتيّة فلا يسأل عن علّتها ، وأنّه لماذا صار الشقيّ شقيّاً ، والسعيد سعيداً ؛ لأنّ الذاتيّ لا يعلّل ، ولا يسأل عن علّته ، تماماً كالسؤال أنّه لماذا كان الإنسان إنساناً ، والفرس فرساً ، وإنّما يكفي في حصول الذاتيّات خلق الذات نفسها ، ولا تحتاج إلى خلق وجعل آخر يتعلّق بنفس الذاتيّ في عروضه على الذات ، بل يكفي في حصولها جعل الذات نفسها ، بمعنى أنّه يكفي في خلقها (الجعل البسيط) المتعلّق بالذات ، ولا يحتاج جعل الذاتيّات للذات إلى جعل آخر غير جعل الذات يسمّى بـ (الجعل المركّب) كما في الجعل الآخر المتعلّق بالأعراض العارضة على الذات ، والتي لا يكفي في وجودها وعروضها جعل الذات نفسها ، بل لا بدّ من جعل آخر يعرض ويجعل العرض للذات ، كعلوم الإنسان التي تحتاج إلى أسباب وعلل أُخرى كدراسته ، ولا توجد بمجرّد وجود ذات الإنسان ، وأمّا الذاتيّات فلا تحتاج لجعل آخر غير جعل الذات ، أي علّة غير علّة الذات .

ولعلّه من هذا الرأي يفهم القول بالجبر ، فإذا كان العصيان ذاتيّاً ، وبإرادة الله تعالى ، ولا يمكن للعبد التخلّف عنه كما لا يمكن تخلّف كلّ ذاتيّ عن الذات ، كما قالوا : (إنّ الذاتيّ لا يختلف ولا يتخلّف) كما لا تتخلّف الإنسانيّة أو الناطقيّة أو الحيوانيّة عن الإنسان إلّا بانعدام الإنسان نفسه ، فما دام إنساناً فتلازمه بالذات ذاتيّاته ، فإذا كانت السعادة أو الشقاوة ذاتيّة للإنسان فلا يمكن أن تتخلّف عنه .

وأخيراً يشكل صاحب الكفاية ﴿﴾ على نفسه: إذا كانت الإرادة التشريعيّة عين العلم بالصلاح، ففي تكاليف الله للناس لا بدّ أن يكون تعالى قد أنشأ العلم بالصلاح؛ لأنّ الإرادة التشريعيّة فسّرها بالعلم بالصلاح، والطلب عين الإرادة، وبما أنّه قد أنشأ الطلب في خطاباته لذلك يكون قد أنشأ العلم بالصلاح، ولكن هذا باطل؛ لأنّ العلم بالصلاح أمر خارجيّ تكوينيّ غير قابل للإنشاء، فهل يمكن إنشاء وجود زيد؟

يجيب صاحب الكفاية ﴿﴾: إنّ الطلب عين الإرادة خارجاً ومصداقاً في الله تعالى، فإنّ إرادته تعالى عين طلبه وعين ذاته وعلمه مصداقاً، ولكن الطلب غير الإرادة مفهوماً، كما في جميع صفات الله، وما ينشئه الله في خطاباته هو مفهوم الطلب، لا العلم بالصلاح؛ لأنّه صفة خارجيّة غير قابل للإنشاء، وإنّما ينشأ مفهوم الطلب المغاير لمفهوم الإرادة بداعي بعث الناس وتحريكهم.

الملحق الثاني

ملاحظات على آراء صاحب الكفاية ﷺ

ويلاحظ على آراء صاحب الكفاية ﷺ وأمثاله من هذه الآراء بعض الملاحظات نشير إليها ، وهي تمثّل الجواب عن شبهة الجبر ، والتعرّف على الرأي الحقّ ، وقبل ذكرها نذكر بعض المطالب ـــ

ملاحظات على تفسيره للإرادة بالعلم

إنّ تفسيره (الإرادة) بالعلم غير صحيح ؛ لأنّ الإرادة لها معنى آخر ، وقد تبع صاحب الكفاية ﷺ في تفسيره الإرادة بالعلم لبعض الفلاسفة ، ونشير إلى أقوال بعض علمائنا التي تناقش هذا التفسير للإرادة :

يقول المحقّق الأصفهانيّ في مقام بيان أنّ مفهوم العلم غير مفهوم الإرادة : «لا ريب عند أهل النظر أنّ مفاهيم الصفات متفاوتة لا متوافقة مترادفة وإن كان مطابقها واحداً بالذات من جميع الجهات ، فكما أنّ مفهوم العلم غير مفهوم الذات وسائر الصفات ، كذلك ينبغي أن يكون مفهوم الإرادة ـ بناءً على كونها من صفات الذات ـ كمفهوم العلم مبايناً مع انذات ومفهوم العلم ، لا أنّ لفظ الإرادة معناه العلم بالصلاح ، وإن اتّحدا بالمصداق ، ومن البيّن أنّ مفهوم الإرادة ـ كما هو مختار الأكابر من المحقّقين ـ هو الابتهاج والرضا وما يقاربها مفهوماً ، ويعبّر عنه بالشوق

الأكيد فينا ، وحيث إنّه تعالى صرف الوجود ، وصرف الوجود صرف الخير ، فهو مبتهج بذاته أتمّ ابتهاج ، وذاته مرضيّة لذاته أتمّ الرضا ، وينبعث من هذا الابتهاج الذاتيّ ـ وهي الإرادة الذاتيّة ـ ابتهاج في مرحلة الفعل ، فإنّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره ، وهذه المحبّة الفعليّة هي الإرادة في مرحلة الفعل ، وهي التي وردت الأخبار عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام بحدوثها ، وهي غير الإرادة الأزليّة .

والوجه في تعبير الحكماء عن الإرادة الذاتيّة بالعلم بنظام الخير وبالصلاح ، إنّهم بصدد ما به يكون الفعل اختياريّاً ، وهو ليس العلم بلا رضا »(١) .

فيرى بأنّ مفهوم الإرادة غير مفهوم العلم ، وهي عند البشر بمعنى الشوق المؤكّد ، وعند الله هي الابتهاج والرضا ، وأنّ الإرادة في الله على قسمين : **ذاتيّة** ، وهي متّحدة مصداقاً مع العلم والذات وسائر الصفات ، **وفعليّة** ، وهي غير العلم وإن كان العلم من دواعيها ، أو أنّها مقارنة للعلم ، ويمكن أن نقول بأنّه لعلّ تفسير الإرادة بالعلم إمّا لأجل اتّحادها مصداقاً مع العلم في الله في الإرادة الذاتيّة ؛ لأنّ الصفات الذاتيّة هي المتّحدة مصداقاً مع ذاته ، أو لأنّ العلم من دواعيها ، كما في الإرادة الفعليّة .

وقال الشيخ الخاقانيّ في توضيح رأي المحقّق الأصفهاني : « إنّ إرادة الله على قسمين : ذاتيّة ، وهي عين ذاته ، وفعليّة يعبّر عنها : (كن فيكون) ، والإرادة الذاتيّة هي نفس الرضا والابتهاج بذاته المقدّسة ، والفعليّة الابتهاج والرضا بفعله ؛ لأنّ مَن ابتهج بذاته ابتهج بأفعاله ولوازمه (أحببت أن أُعرف فخلقت الخلق)(٢) »(٣) .

إذن فعند المحقّق الأصفهانيّ ليس الإرادة بمعنى العلم مفهوماً ، وإن كانت

---

(١) نهاية الدراية : ١ : ٢٧٨ .

(٢) بحار الأنوار : ٨٤ : ١٩٩ .

(٣) المحاكمات : ٢ : ٣١ .

متّحدة مصداقاً في الإرادة الذاتيّة لا الفعليّة ، ولكن كلامنا في الإرادة الفعليّة المتعلّقة بأفعال العباد ، حيث يكون العلم بمصلحة الفعل داعياً للإرادة .

وقال السيّد الطباطبائيّ في بداية الحكمة : « قالوا : إرادته تعالى علمه بالنظام الأصلح ، وبعبارة أُخرى : علمه بكون الفعل خيراً ، فهي وجه من وجوه علمه تعالى ، كما أنّ السمع بمعنى العلم بالمسموعات ، والبصر بمعنى العلم بالمبصرات وجهان من وجوه علمه فهو عين ذاته تعالى »(١) .

ولكن يظهر منه في النهاية وأشار إليه في البداية إجمالاً : بأنّه لا معنى لإرجاع معنى الإرادة للعلم ؛ لأنّ العلم من صفات الذات ، والإرادة من صفات الفعل .

حيث وضّح الرأي والإشكال أكثر في نهاية الحكمة في بحث صفات الواجب حين بحثه عن القدرة « الذي نسلّمه أنّ الفاعل المختار من الحيوان لا يفعل ما يفعل إلّا عن علم بمصلحة الفعل ، وإرادة بمعنى الكيف النفسانيّ ، وأنّ الواجب تعالى لا يفعل ما يفعل إلّا عن علم بمصلحة الفعل ، وأمّا أنّ هذا العلم الذي هناك وجوده وجود الإرادة والمشية ، وإن لم يكن ماهيّته هي الكيف النفسانيّ ، فغير مسلّم . نعم ، لنا أن ننتزع الإرادة من مقام الفعل كسائر الصفات الفعليّة (بمعنى أنّنا لا نقبل أنّ وجود علم الواجب تعالى بالمصلحة هو نفسه وجود الإرادة والمشية مصداقاً ، وإن لم تكن ماهيّة وحقيقة علم الواجب كيفاً نفسانيّاً ، ولذلك لا يمكن إثبات كون الإرادة صفة ذاتيّة للواجب تعالى ، فيمكن أن تكون الإرادة كسائر الصفات الفعليّة منتزعة من مقام ومرتبة فعل الواجب) .

وبالجملة لا دليل على صدق مفهوم الإرادة على علم الواجب تعالى بالنظام الأصلح »(٢) ، ويراجع في توضيح رأيه أكثر لكتاب نهاية الحكمة .

---

(١) بداية الحكمة : ١٦٩ .

(٢) بداية الحكمة : ٢٦٣ .

وبذلك يتوصّل السيّد الطباطبائيّ ﷺ إلى أنّ الإرادة صفة فعليّة حادثة من حيث انتسابها للفعل الحادث لا للفاعل، وليست صفة ذاتيّة، فلا يمكن أن تكون هي العلم وصفة ذاتيّة، والمتّحد مع الذات الصفة الذاتيّة لا الفعليّة.

وذكر الملّا صدرا في الأسفار: «وأمّا إرادة الله فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتمّ الأكمل، فإنّ هذا العلم من حيث إنّه كافٍ في وجود النظام الأتمّ مرجّح لطرف وجودها على عدمها إرادة، والعلم فينا أيضاً إذا تأكّد يصير سبباً للوجود الخارجي، كالماشي على شاهق جدار ضيّق العرض إذا غلبه توهّم السقوط يصير سبباً لسقوطه، ومن هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمّة والعين الذي علم تأثيره بالتجارب وإخبار المخبر الصادق، فلا يستبعد أن يكون العلم الأزليّ سبباً لوجود الكائنات»(١).

فيرى بأنّ العلم أحياناً يكون علماً فعليّاً لا انفعاليّاً، بمعنى أنّه قد يقوم مقام الإرادة، ويكون من القوّة بحيث يكون له تأثيره في إيجاد الفعل، أو أنّه يؤثّر في وجود النظام الأتمّ الأكمل كالعلم عندنا إذا تأكّد، كما في المثال الذي ضربه، حيث يكون الوهم هو السبب في السقوط.

ولكن أشكل عليهم السيّد الطباطبائيّ ﷺ: بأنّ مفهوم الإرادة مغاير لمفهوم العلم، ثمّ يذكر في ردّهم ما نقلناه عنه في نهايته، وأنّ الإرادة وهي صفة فعليّة مغايرة للعلم، وهو صفة ذاتيّة، فلا يمكن أن تكون هي العلم.

ولكن ربّما يقال: إنّ المؤثّر بالمباشرة في فعل الفاعل ليس هو العلم، بل إرادته، وقدرته، وإنّما العلم كان مؤثّراً في إرادة الفاعل وقدرته؛ لأنّ العلم قد يكون من القوّة بحيث يؤثّر في الإرادة، فيرجع هذا العلم إلى نوع من الغرض والمصلحة وراء الإرادة والاختيار.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ١: ١١٤.

وعلى كلّ حال ، يظهر ممّا ذكرناه أنّ صاحب الكفاية ﷺ تبع الفلاسفة في تفسيره الإرادة بالعلم بالصلاح ، ولكن ناقش البعض ـ وخاصّة علماؤنا ـ هذا التفسير ، وأنّ مفهوم العلم غير الإرادة ، وأنّ الإرادة لها معنى آخر ، وإنّما نشأ هذا التفسير إمّا من جهة أنّ العلم بالمصلحة من قبيل الملاك والغرض للإرادة التشريعيّة أو التكوينيّة ، أو أنّ العلم من القوّة بحيث يؤثّر في الإرادة ، أو لأجل اتّحاد العلم والإرادة مصداقاً في الواجب وإن اختلفا في المفهوم .

وننقل كلام السبزواريّ في المنظومة ، حيث يظهر منه مدى تأثّر صاحب الكفاية ﷺ به ، ويلقي الضوء على هذا الموضوع ، ونذكره بتوضيح أكثر : « إنّ علم الله فعليّ ، أي مقدّم على المعلوم ومنشأ للمعلوم في مقابل الانفعاليّ ، وعلمه عين ذاته ، وعين الذات علّة تامّة للممكنات ، والقدرة عين العلم ؛ لأنّ الصفات عين الذات ، وعين كلّ واحد منها للأُخرى خارجاً وإن اختلفت مفهوماً ، فتتعلّق بالممكنات ، فكما أنّها معلومة لله كذلك هي مقدورة .

إن قلت : إنّ هذا يستلزم الجبر ، فإنّ علم الحقّ متعلّق بأفعال العباد وعلمه فعليّ ، ولا بدّ من تحقّق فعل العبد على طبق علم الله .

قلت : إنّ علمه تعالى متعلّق بفعل الإنسان وهو اختياريّ ، فما هو معلوم هو الفعل الاختياريّ للإنسان ، فإن لم يكن اختياريّاً لزم الجهل ؛ لأنّ علمه تعالى مطابق للواقع ، والواقع هو الفعل الاختياريّ .

وبعبارة أُخرى : علمه تعالى تعلّق بفعل العبد الاختياريّ الذي له مقدّمات الاختيار ، لا أنّه تعلّق بالفعل الجبريّ ، فما هو معلوم لله هو الفعل الذي يصدر من الإنسان باختياره ؛ لأنّ الفعل في واقعه صدر من الإنسان باختياره ، فلو كان يعلم بالفعل الجبريّ لا الاختياريّ لكان علمه جهلاً ، تعالى عن ذلك ، فعلمه بالفعل الاختياريّ مؤكّد لاختياريّة الإنسان لا منافٍ لها .

وانتهاء اختيار الإنسان لاختيار الله وإرادته لا ينافي اختياريّة الإنسان ، فكما أنّ

حصر الوجود المستقلّ الحقيقيّ بالله لا ينافي إثبات الوجود المستعار غير المستقلّ لغيره من الممكنات، فلها وجود حقيقيّ، وكذلك حصر الإيجاد المستقلّ بالله تعالى لا ينافي إثبات الإيجاد لغيره، فخلق الله الإنسان مختاراً لأنّه خلق الإنسان، والإنسان من ذاته الاختيار، وكلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهي لما بالذات»[١].

فالفعل بما أنّه غير اختياريّ في ذاته فيحتاج للاختيار في اتّصافه بالاختياريّة، وأمّا الاختيار نفسه فاختياريّته ذاتيّة ولا تحتاج لمن يمنحه الاختيار بالجعل المركّب.

وما دفع به شبهة الجبر من أنّ علم الله أو إرادته تعلّقت بصدور الفعل من الإنسان باختياره، فهو صحيح، كما ذكره صاحب الكفاية ﷺ أيضاً في بعض أجوبته، وإنّما يلزم الجبر لو تعلّق علمه أو إرادته تعالى بصدور الفعل من العبد جبراً، أو بصورة مطلقة وإن لم تكن عن اختيار العبد.

والله تعالى فاعل مختار بالإرادة، لذلك لا يلزم منه الجبر في أفعال العباد، ولا قِدم العالم، ولا أنّه فاعل بالجبر، فقد تعلّقت إرادته بأفعال العباد التي تصدر منهم بتوسّط إرادتهم، كما ذكرناه في علمه تعالى، بأنّه تعلّق بصدور الفعل من الإنسان بتوسّط إرادة الإنسان نفسه، لذلك فإنّ علمه وإرادته تعالى لا تنافي إرادة الإنسان، كما أنّ إرادته الأزليّة لا تنافي حدوث العالم؛ وذلك لأنّ إرادته من الأزل تعلّقت بأن يخلق العالم في زمانٍ مّا، فليس هناك انفكاك بين إرادته ومراده، فالمراد ليس خلق العالم بصورة مطلقة، بل العالم في زمانٍ مّا، كما أنّ الإرادة كما ذكرنا على قسمين: الإرادة الذاتيّة، وهي عين الذات، والإرادة الفعليّة وهي في حقيقتها فعل الذات، والموجودات الخارجيّة، فهي صفة منتزعة من فعله تعالى، وهذه هي التي تشير إليها الأخبار بأنّها من الصفات الفعليّة.

وبهذا التوجيه ربّما تندفع بعض الشبهات.

---

(١) المنظومة: ١٧٩.

الملحق الثالث

مقدّمات الإرادة ومراحلها

وقد لاحظنا في بعض أقوال العلماء ككلام المحقّق الأصفهانيّ ﷺ[1] أنّ الإرادة في البشر كيف نفسانيّ، بمعنى الشوق المؤكّد حيث إنّ الإرادة لها مقدّمات، وتشتدّ حتّى تصل لمرحلة الشوق المؤكّد، ويظهر منهم أنّه لو حصل الشوق المؤكّد فإنّ الفعل سيترتّب خارجاً قهراً ولا يبقى اختيار للإنسان فيه.

ومن هنا ربّما تأتي شبهة الجبر، وأنّه كيف لا يمكن للإنسان أن يتحكّم فيما يريد، وخاصّة لو قلنا إنّ مقدّمات الإرادة والإرادة نفسها غير اختياريّة، أو أنّها تنتهي للإرادة الأزليّة، ومن هنا لا بدّ من التعرّف على واقع بعض آرائهم، وما يمكن أن يلاحظ عليها.

فقد ذكر العلماء للإرادة والاختيار مقدّمات[2]، أي العوامل النفسيّة التي تسبق الفعل الاختياريّ الإراديّ، والمعروف أنّها خمسة، وربّما كانت أكثر، ونذكرها مع التأكيد على وجود بعض الاختلاف في الآراء في عددها وترتيبها:

---

(١) نهاية الدراية: ٢: ٢٠٣.

(٢) مثل الخوانساريّ نقله منتهى الدراية: ١: ٣٨٢، والأعرجيّ نقله المحقّق الرشتيّ في بدائع الأصول: ٢٠٧، والشيخ محمّدتقيّ صاحب الحاشية على المعالم. هداية المسترشدين: ١٣٣ ـ ١٣٥.

١ ـ تصوّر الشيء أو خطوره ، أي تصوّر العمل في النفس ، وقد يسمّى بحديث النفس والخاطر ، كما لو حضر في ذهنه فعل الصلاة ، أو شرب الخمر ، أو النظر للأجنبيّة .

ويضاف له خطور فائدة الفعل وتصوّرها ، وما يترتّب على الفعل من فوائد ، أي تصوّر الغايات المترتّبة عليها ، وبعضهم جعل هذه الإضافة مرحلة أُخرى .

٢ ـ التصديق بترتّب تلك الفائدة ، بحيث تقتنع النفس بهذه الفوائد والغايات المستهدفة من الفعل .

٣ ـ الجزم ، وهو حكم النفس بأنّ هذا الفعل ممّا ينبغي صدوره ، والتفكير بموانعه وعقباته وعقوباته ، وما يترتّب على الفعل من عواقب وتبعات ، ودفع هذه الموانع ورفعها .

٤ ـ العزم ، وهو عقد القلب على تحقّق الفعل ، أو هو الشوق .

٥ ـ الشوق المؤكّد ، أو الإرادة ، حيث يشتدّ هذا الميل ويتأكّد ، ويدفعه بقوّة للعمل المنشود ، وربّما عبّر البعض عن هذه المرحلة بالعزم أيضاً ، أو بالقصد[١] .

وهذه المراحل نفسيّة ، تتكوّن في عالم النفس ، وبعد حصولها ربّما تحرّك الإنسان للفعل بصورة قهريّة كما في تعبيرات البعض ، بأن تتحرّك أعضاء الإنسان وعضلاته للفعل قهراً .

ولكن علّق علماؤنا المحقّقون على ما ذكروه من أنّ ترتّب الفعل قهراً بعد الإرادة أو الشوق المؤكّد .

---

(١) لاحظ في معرفة هذه المقدّمات الكتب الأُصوليّة أمثال : حقائق الأُصول : ٢ : ١٦ . منتهى الدراية : ٤ : ٥٠ . عناية الأُصول ، وغيره في مبحث التجرّي .

فذهب المحقّق النائينيّ ﷺ[١] تبعاً لصاحب الحاشية على المعالم إلى أنّه بعد مرحلة الإرادة توجد في النفس مرحلة أُخرى تسمّى مرحلة (الطلب)، وهي نفسها مرحلة (الاختيار)، فالطلب والاختيار غير الإرادة، وهي مرحلة (الاختيار أو الطلب هي مرحلة تأثير النفس في العضلات، أو كما يسمّيها مرحلة (تصدّي النفس) أو (حملة النفس)، وهي مرحلة (إعمال وتنفيذ القدرة والسلطنة)، وأمّا الإرادة فهي الشوق، فبعد حصول الإرادة والشوق لا يكون الإنسان مقهوراً على الفعل، بل تبقى له القدرة على الفعل والترك، وهذا أمر وجدانيّ، وهي غير مرحلة الإرادة، فإنّ المحقّق النائينيّ ﷺ يرى بأنّ (الإرادة) صفة نفسانيّة من مقولة الكيف، بينما (الطلب) فعل نفسانيّ من مقولة الفعل، وهو الاختيار، والأفعال الاختياريّة ناشئة منه، وأمّا الإرادة فهي صفة غير اختياريّة، وإذا ترتّب الفعل على غير الاختياريّ فلا يمكن أن يكون اختياريّاً، وبذلك تتحكّم شبهة الجبر ولا يمكن دفعها، ولكن أفعال المكلّفين ناشئة من الفعل النفسانيّ وهو نفس الاختيار والناشئ من الاختيار يكون اختياريّاً، وهذا الطلب أو الفعل النفسانيّ يقع بعد الإرادة، فيكون العمل ناشئاً عنه بلا واسطة.

وهكذا نرى المحقّق النائينيّ ﷺ يخالف صاحب الكفاية ﷺ في رأيه باتّحاد الطلب والإرادة، حيث يذهب إلى تغايرهما كما رأينا.

وقد ذهب السيّد الخوئيّ والسيّد الروحانيّ إلى نظير ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ ﷺ مع اختلاف جزئيّ، وننقله من المنتقى للسيّد الروحانيّ:

«إنّ الإرادة تطلق على الصفة النفسانيّة، وهي عبارة عن الشوق والرغبة إلى الشيء مطلقاً، والطلب يطلق على التصدّي لحصول المراد والمرغوب، ولذلك لا يقال لمن طلب الضالّة إلّا لمن تصدّى خارجاً للبحث عنها دون من أرادها نفسيّاً

---

(١) أجود التقريرات: ١: ٨٨ ـ ٩٢. فوائد الأُصول: ١: ١٣٠ ـ ١٣٤.

فقط ، فالطلب ليس هو الشوق فحسب ، بل هو إظهاره وإبرازه بالتصدّي لتحصيل المشتاق إليه ، ولذلك يطلق الطلب على نفس صيغة الأمر لأنّها تتعنون بعنوان التصدّي ، وبها إظهار الإرادة ، وبذلك يتّضح اختلاف الطلب والإرادة مفهوماً ، وأنّه ليس مفهوم الإرادة عين مفهوم الطلب ، بحيث يكون اللفظان مترادفين كما ادّعاه صاحب الكفاية ، كما أنّ الطلب ليس هو الاختيار كما ذهب إليه المحقّق النائينيّ ؛ لأنّ التصدّي ينشأ من الاختيار »(١) .

والمحقّق العراقيّ ﴿ره﴾(٢) ذهب إلى أنّه قبل مرحلة (الإرادة) توجد مرحلة (الطلب) ، أي (الفعل النفسانيّ) ، وهي اختياريّة ، فإنّه بعد مرحلة الإرادة لا يكون الإنسان مختاراً ، بل مجبوراً على الفعل ، ولكن (قبل) مرحلة الإرادة توجد مرحلة اختياريّة للإنسان يسمّيها مرحلة (الفعل النفسانيّ) أي البناء القلبيّ والعمليّ ، وهي التي تسمّى بـ(الطلب) عند المحقّق العراقيّ ﴿ره﴾ .

وهي المعبّر عنها بـ(عقد القلب) في باب الاعتقاديّات ، وهي من أفعال النفس ، لذلك كانت أمراً اختياريّاً لذلك قد يؤمر به ، كما لو أمر بالبناء على وجود الشيء ، كالبناء على الحالة السابقة في الاستصحاب ، وكذلك في الشكوك المعتبرة في الصلاة ، وقد ينهى عنه كالتشريع المحرّم ، فإذا لم يكن اختيار فلا يؤمر به ولا ينهى عنه .

وهكذا نرى المحقّق العراقيّ ﴿ره﴾ قد جعل مرحلة (الطلب) قبل الإرادة ، بينما المحقّق النائينيّ ﴿ره﴾ جعلها بعد الإرادة ؛ لأنّها تصدّي النفس ولا تكون إلّا بعد الإرادة .

هذه نماذج لآراء علمائنا في هذه المسألة .

ويمكن الملاحظة على هذه الآراء بما يلقي الضوء عليها :

---

(١) منتقى الأُصول : ١ : ٣٨٧ .

(٢) مقالات الأُصول : ١ : ٢١٢ .

إنّ القول بأنّ جميع مقدّمات الإرادة التي ذكرناها، أو بعضها، مقدّمات غير اختياريّة، كما ربّما ظهر من البعض، فهو غير صحيح؛ لأنّ بعضها اختياريّة.

فقد ذكر أنّ بعض هذه المقدّمات غير اختياريّة كمرحلة التصوّر والتصديق والميل النفسانيّ، وربّما كان مرادهم أنّ التصوّرات والميول تابعة جبريّاً لأمزجة الأفراد وملكاتهم التي عملت في تكوينها شتّى عوامل الوراثة والتربية والمحيط وأفعال الإنسان خلال حياته، صنعت تلك الملكات والأمزجة، فالذين يملكون نفوساً شريرة لا تنطلق من نفوسهم إلّا التصوّرات والميول السيّئة، والعكس بالنسبة للنفوس الصالحة ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ**﴾(١).

ولكن يلاحظ على ذلك:

١ ـ يمكن القول بأنّ مرحلة التصوّر والتصديق اختياريّة أيضاً، فإنّ من يملك نفساً غير طاهرة يمكنه أن يفكر بتصوّر تصوّرات طاهرة، وأن يفعل أفعالاً نظيفة وصالحة أيضاً، وأن يخالف مقتضى نفسيّته؛ لأنّ تأثير نفسيّته ليس بنحو العلّة التامّة بل الاقتضاء، كما ذكرناه، وإن احتاج في ذلك إلى معاناة ومشقّة أكبر من ذلك الذي يملك نفسيّة صالحة وطاهرة، ولا أقلّ من إمكان إجبار نفسه على ذلك كما هو الملاحظ في الواقع الخارجيّ.

٢ ـ بل من الممكن لمثل هذا الإنسان الذي يملك نفسيّة غير صالحة عملت في تكوينها شتّى العوامل كما ذكرنا أن يغيّر نفسيّته من خلال المجاهدة لتنطلق منها التصوّرات والميول الملائمة لها، وإلّا لو قلنا بأنّه لا يمكن أن يخالف متطلّبات نفسيّته، أو لا يمكن أن يغيّر نفسيّته، فيلزم من ذلك الجبر، وعدم جدوى بعث الأنبياء والشرائع والحركات الإصلاحيّة والتربية، وعدم تبرير الثواب والعقاب، وأمثالها من الإشكالات.

---

(١) الإسراء ١٧: ٨٤.

٣ ـ وقد ذكر العلماء أنفسهم بأنّ بعض المقدّمات اختياريّة، مثل مرحلة الجزم والعزم، حيث يمكن للإنسان فسخ عزمه أو جزمه(١) فيما لو فكّر بالعواقب والعقبات والعقوبات التي تواجه الفعل، فيصرف نفسه عن تحقيقه، ويمنعها من الوصول لمرحلة الجزم والعزم والشوق المؤكّد المستتبع لحركة العضلات قهراً، ويحكم به الوجدان والواقع العمليّ.

بل يمكن القول إنّه حتّى بعد حصول مرحلة الإرادة والشوق المؤكّد، تبقى للإنسان اختياريّته وقدرته على الفعل والترك، كما يحكم به الوجدان والواقع الخارجيّ، وكما تنبّه لهذا الوجدان أمثال النائينيّ والسيّد الخوئيّ والمحقّق العراقيّ تتنّ وأمثالهم.

إذن فإنّ القول بالجبر ممّا يأباه الوجدان والواقع العمليّ الذي يعيشه الإنسان، وحكمة الخلق وما تترتّب على التشريع من مسؤوليّة وعقاب وثواب وأمثالها فإنّها جميعاً تفرض وجود الاختيار للإنسان ولو في بعض مراحل إرادته، وترفض وجود الجبر بصورة مطلقة.

وأخيراً من الجدير أن أذكر بأنّ أُستاذنا الجليل في التقريرات ذكر رأياً متميّزاً حول هذه الآراء، حيث أنكر اتّحاد مفهوم الإرادة مع العلم، وكذلك أنكر كون الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد، وإن كان الشوق من دواعي الإرادة، ولأهمّيّة هذا الرأي ممّا يدلّ على إحاطته بهذه البحوث العلميّة، نذكر خلاصته: «والواقع أنّ إقحام (العلم) وذكره هنا ممّا لم نفهمه، فإنّ كوني أعلم لا يوجب اختياريّ، فتفسير الاختيار بالعلم ليس له معنى، فأنا أعلم بأنّي مضطرّ أو مجبر فهل يقال أنّي مختار.

وعليه فالاختيار موجود بالأدلّة القطعيّة، ولا داعي إلى صرفه إلى غير معناه

---

(١) حقائق الأُصول: ٢: ١٦. منتهى الدراية: ٤: ٥٠، وغيرهما من الكتب الأُصوليّة في بحث التجرّي.

المتبادر منه، والألفاظ تحمل على المعنى العرفيّ، ولا تحمل على معانٍ مغايرة لها، وإنّما اضطرّ لهذه التفسيرات للإرادة لأنّ الارادة في البشر بمعنى الشوق المؤكّد لا يمكن صدقها على الله؛ لأنّه ليس محلّاً للحوادث، لذلك التمسوا لها مفهوماً يتناسب وذاته تعالى، ففسّرها البعض ـ كصاحب الكفاية ـ بـ(العلم بالنظام الأكمل)(١)، أو فسّرت بـ(الابتهاج) والرضا كالمحقّق الأصفهانيّ(٢)، وقد استقاه من الفلاسفة، فبرأيه أنّ العلم والإرادة مفهومان متباينان وإن اتّحدا مصداقاً في الله، ولا بدّ أن نبحث عن معنى أقرب المعاني للشوق المؤكّد في البشر وهو الرضا والابتهاج.

ولكنّنا قلنا أكثر من مرّة أنّ المفاهيم المستعملة في القرآن الكريم والسنّة لا تحمل على معانٍ مغايرة للمعاني العرفيّة، بل على ما يفهم منها عرفاً، والذي نفهمه من لفظ الإرادة في استعمالاتنا هو المشيّة والاختيار، وهذه الثلاثة مترادفة ومتقاربة مفهوماً، فنقول (اختار ففعل، أراد ففعل ما أراده واختاره) وليس معناها إلّا تقديم أحد الشيئين على الآخر، سواء وجدت مرجّحات للتقديم أم لا؛ وذلك لأنّ للفاعل الاختيار وله التقديم حتّى مع عدم المرجّح، بل ربّما خيّر بين مبغوضين.

فالمفهوم الخاصّ للشوق المؤكّد وهو اُلفة النفس والحبّ ليس معنى الإرادة، وإن أصبح داعياً أحياناً للإرادة والتقديم، ولكن يجب أن نؤكّد أنّ الإرادة وحدها لا تكفي في تحقّق الفعل، ولا تسلب من العبد القدرة على العمل، ففي الواقع هناك قدرتان: قدرة على التقديم والاختيار، وقدرة على العمل، والأولى تسمّى إرادة؛ لأنّه قد لا يعمل الإنسان قدرته على تقديم المراد، أي أنّ العبد يقف في اللحظة الأخيرة فلا يعمل، فليس التقديم بطبعه يستدعي تحقّق الفعل قهراً، بل لا بدّ من إعمال

---

(١) كفاية الأُصول: ٦٧.

(٢) نهاية الدراية: ١: ٢٧٨.

قدرته في فعل ما اختاره ، وإنّنا نرى هذا التعبير (اختار أحد الشيئين ، ثمّ أعمل قدرته واستخدمها في تحقيق ما اختاره) تعبيراً سليماً ، وكذلك نرى أنّه ليس الإرادة علّة تامّة لتحقّق الفعل .

والذي أوقع هؤلاء في هذه الشبهة أنّهم اعتبروا مفهوم الإرادة هي الشوق المؤكّد الذي يستتبع الفعل قهراً ، لذلك تساءلوا كيف يوجد المعلول ؟ ولكن لو كانت الإرادة علّة تامّة لتحقّق الفعل لكان تعبيرنا الذي نستعمله دائماً (أراد فاعمل) النابع عن واقع تلقائيّ عرفيّ غير صحيح » .

والظاهر تأثّر هذا الرأي برأي المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ ﵏ كما نقلنا رأيهما ، وأنّه بعد مرحلة الإرادة والشوق والمؤكّد هناك مرحلة اختياريّة هي مرحلة إعمال القدرة وتصدّي النفس .

الملحق الرابع

إشكالات على شبهة الجبر

إلى هنا ذكرنا ما قيل أو يمكن أن يقال حول مفهوم العلم والإرادة، وأقوال العلماء في هذا المجال، وبعد ذلك وعلى ضوء هذه المقدّمة وأقوال العلماء نلخّص الأجوبة والإشكالات على شبهة الجبر وبعض آرائها وأدلّتها:

١ - إنّ ما ذكره الجبريّون من البرهان على نفي الاختيار خلاف الوجدان. إذن فيكون رأيهم شبهة مقابل بديهة، فمع وقوع الاختيار خارجاً لا مجال للبحث حول الإمكان والاستحالة والأدلّة والبراهين العقليّة وأمثالها، فالوجدان يحكم بوجود الاختيار في الإنسان، ويفرّق بين حركة اليد المرتعشة الجبريّة، والحركة الاختياريّة.

فما ذكروه من عدم اختياريّة أفعال الإنسان خلاف الوجدان، ومخالف أيضاً لما يصدر عنه الإنسان تلقائيّاً حتّى الجبريّين من الاعتقاد الوجدانيّ باختياريّة الإنسان والمسؤوليّة، ومن الإيمان بالرسل والشرائع والكتب السماويّة، والتعاليم التربويّة والإصلاحيّة كما أشرنا في التقريرات إلى هذا الواقع التلقائيّ والوجدانيّ حتّى للجبريّين.

٢ - إنّنا لو قلنا بالجبر وعدم إمكان تخلّف الإنسان ذاتيّاً عن شكل ذاته من السعادة والصلاح، أو الشقاوة والانحراف والضلال، لما ذكر من أنّ الذاتيّ لا يختلف ولا يتخلّف إلّا مع زوال الذات نفسها، وإلّا فمع بقاء الذات تبقى ذاتيّاتها، ومع هذا

القول فلا مبرّر لإرسال الأنبياء والرسل والشرائع والكتب السماويّة، بل لا معنى لجميع التعاليم والحركات الإصلاحيّة والتربويّة، أو بذل الجهود من أجل تغيير الفرد أو المجتمع، أو هدايته إلى طريق الصلاح، أو إلى الأهداف التي تهدفها المبادئ؛ لأنّه على القول بالجبر، وأنّ السعادة أو الشقاوة ذاتيّة، لا يمكن تغيير الذات، وهل يمكن لأحد ـ فضلاً عن مؤمن بالله وشريعته ـ أن يتقبّل مثل هذه النتائج التي تترتّب على القول بالجبر.

٣ ـ إنّ كلّ فعل يحتاج للاختيار ليكون اختياريّاً، وأمّا الاختيار نفسه فلا يحتاج لعروض الاختيار عليه، ولجعل الاختيار له؛ لأنّ الاختياريّة ذاتيّة له، وكلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، فبما أنّ الفعل في ذاته لا يملك الاختيار فيحتاج للاختيار، ولكن الاختيار نفسه لا يحتاج لجعل الاختيار له، كما أنّ كلّ شيء غير مضيء في ذاته يحتاج لكسب الإضاءة من الغير كالمصباح، وأمّا النور أو الضوء نفسه فلا يحتاج لكسب النور من غيره، وقد وضّحنا هذه الفكرة أيضاً في التقرير.

٤ ـ إنّ إرادة الله تعلّقت بصدور الفعل من الإنسان عن اختيار، لا أنّها تعلّقت بصدور الفعل مطلقاً، أو تعلّقت بصدوره جبريّاً منه، فإذا صدر الفعل لا عن اختيار وإرادة من الإنسان فهو مخالف لإرادة الله، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

بل حتّى لو فسّرنا الإرادة بالعلم كما يظهر من صاحب الكفاية ﵀ (١) تبعاً للحكماء، فإنّ علمه تعالى من الأزل قد تعلّق بصدور الفعل من الإنسان باختيار وإرادة من العبد نفسه، فلو صدر الفعل منه جبراً لم يكن الفعل مطابقاً لعلمه تعالى، وهو ممّا لا يمكن أن يتفوّه به أي مؤمن بالله وصفاته الكماليّة.

٥ ـ لعلّ مراد صاحب الكفاية ﵀ من كون السعادة أو الشقاوة ذاتيّة ليس المراد من الذاتيّ (العلّيّة التامّة)، بمعنى عدم إمكان تخلّف الفعل عنها أبداً ليقال بالجبر،

---

(١) كفاية الأصول: ٨٨ و ٨٩.

بل المراد منه (الاقتضاء) ، كما عبّر في الجزء الثاني من الكفاية في مبحث التجرّي حين بحث عن هذا الموضوع أيضاً ، عبّر بلفظ (الاقتضاء) بمعنى أنّ لازم خلق الإنسان السعادة أو الشقاوة الشأنيّة والاستعداديّة ، والملاحظ أنّ حالة الاقتضاء والاستعداد للسعادة أو الشقاوة أمر وجدانيّ ؛ لأنّ اختلاف النفوس في هذه المقتضيات حقيقة واضحة يقرّ بها علم النفس الحديث والأخلاق ، فبعض النفوس تقتضي السعادة في ذاتها ، أي لها استعداد ورغبة أكثر في الصلاح والالتزام وأعمال الخير ، وبعضها تقتضي الشقاوة في ذاتها ، ولها استعداد ورغبة أكثر في الفساد والتحلّل وأعمال الشرّ ، ولعلّ هذه المقتضيات إنّما نشأت من عوامل وراثيّة ساهمت في تكوين هذا الاستعداد الاقتضائيّ ، كما تدلّ بعض الروايات على أنّ العرق دسّاس ، وتأثير تصرّفات الوالدين وأكلاتهم وصفاتهم وأفكارهم في نطف أولادهم وغيرها ، قبل مرحلة الحمل وفي أثنائها وما بعدها .

ويلاحظ اختلاف أمزجة الأفراد واستعدادتهم في بعض صوره في الأطفال ، ولكن وكما ذكرنا يبقى مجرّد اقتضاء واستعداد وقابليّة ، ولا يبلغ درجة العلّيّة التامّة ، بحيث يكون مجبوراً على العمل طبق هذا المقتضي ، ولا يعاقب الإنسان على مجرّد اقتضاء الشقاوة ما لم يمارس الفعل وفقه ، فمن يرغب في شرب الخمر لا يعاقب على نيّته ما لم يشرب الخمر فعلاً خارجاً ، والمفروض انّ الاقتضاء لا يملك العلّيّة التامّة والجبر على الفعل ، حيث يمكن للإنسان مخالفة اقتضائه بالرغم من وجوده .

نعم ، من يملك اقتضاء الشقاوة والعصيان مثلاً يمكنه مخالفة اقتضائه عمليّاً وممارسة الأفعال الحسنة كما ذكرنا ، ولكن يكون عمله أشقّ من ذلك الشخص الذي يملك اقتضاء السعادة والصلاح حيث تكون ممارسته لها سهلة خفيفة على النفس ؛ لأنّها ملائمة لسجيّته وميوله .

وعلى كلّ حال ، فإنّ الإنسان لا يخرج عن كونه مختاراً ، ولا يكون مجبوراً بمجرّد الاقتضاء ، ولا يعاقب على مجرّد اقتضاء الشقاوة ما لم يمارس المعصية

عمليّاً، وكما ذكرنا أنّ الإنسان لا يعاقب على مجرّد النيّة السيّئة ما لم يعمل وفقها، كما دلّت عليه الروايات.

فلا يعاقب هذا على مجرّد اقتضاء الشقاوة، ولا يثاب ذاك على مجرّد اقتضاء السعادة والصلاح، بينما يعمل أعمالاً منكرة، وإنّما العقاب أو الثواب على العمل وفق اقتضائه.

وبفكرة الاقتضاء يمكن الجواب عن إشكالات الجبر، وعن كثير من الإشكالات والشبهات التي تحيط بكلام صاحب الكفاية ﷺ، وإنّما تتحكّم هذه الإشكالات والشبهات، لو قلنا بفكرة العلّيّة التامّة، والظاهر من عبارة الكفاية في الجزء الثاني قوله بفكرة الاقتضاء ـ كما ذكرنا (١) ـ وبذلك تندفع الكثير من الشبهات التي توجّهت لصاحب الكفاية ﷺ؛ لأنّ فكرة الاقتضاء حقيقة وجدانيّة للنفوس البشريّة، وتعترف العلوم المعنيّة بهذا الجانب من الإنسان.

وبهذا المعنى يمكن تفسير الحديث الشريف: «**الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ**»، بمعنى أنّ الأطفال يختلفون ذاتيّاً في استعداداتهم وقابليّاتهم وميولهم للخير والصلاح أو الشرّ والتحلّل.

ويمكن أن يفسّر كما هو المعروف بعلم الله تعالى من الأزل ومن بطن الأُمّ ما سيكون عليه الفرد خلال حياته وفي المستقبل إنساناً سعيداً أو شقيّاً (٢).

وربّما يقال إذا كان الاقتضاء ذاتيّاً فلا يمكن تغييره؛ لأنّ الذاتيّ لا يختلف ولا يتخلّف، فمن يملك اقتضاء الشقاوة لا يمكنه إزالته من نفسه، وتغييره لاقتضاء السعادة.

---

(١) قال في الكفاية: ٢٦١: «إلّا أنّه بسوء سريرته، وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكانه»، حيث عبّر بالاقتضاء والاستعداد والإمكان.

(٢) لاحظ التفسيرين في كتاب البحار للشيخ المجلسي: ٥: ١٦٠.

ويمكن الجواب عن ذلك:

١ ـ على تقدير عدم إمكان إزالة الاقتضاء وتغييره، ولكن وكما ذكرنا يمكنه مخالفته عمليّاً، وقد ذكرنا أنّ وجوده لا تأثير له في الثواب والعقاب، مع إمكان مخالفته لتعرف الفرد على سبيل الهداية والتعاليم الدينيّة والإصلاحيّة وغيرها، فيتّبعها عمليّاً، ويخالف ما تصبو إليه نفسه.

وما يلزم أن نؤكّد عليه أنّ وجود مثل هذا الاقتضاء في نفس الإنسان ليس ظلماً منه تعالى في حقّ هذا الإنسان؛ وذلك لأنّ وجوده ليس ناشئاً ومنتسباً له تعالى، وإنّما نشأ من فعل البشر، سواء من فعل هذا الإنسان نفسه، أو من فعل بشر آخرين كأبويه والمحيط والمدرسة وغيرها، كمن يلقي نفسه من شاهق فكسر رجله ليس ظلماً في حقّه؛ لأنّه من فعل نفسه، وكذلك لو كان أبواه يشربان الخمر، فيؤثّر شرب الخمر أثره، وغير ذلك من الأمثلة.

٢ ـ يمكن أن يقال: إنّ الله تعالى أودع في الإنسان من القوى والطاقات بحيث يمكنه من خلالها تغيير اقتضائه واستعداده لاقتضاء آخر، وإن احتاج ذلك إلى مشقّة وجهد أكبر، وتدلّ على هذا المعنى بعض الروايات الأخلاقيّة، ويؤيّده ما ذكره علماء الأخلاق، وتدلّ عليه الروايات أيضاً، أنّ الإنسان يمكنه صنع ملكاته الربّانيّة أو الشيطانيّة باختياره، وذلك من خلال تكرّر ممارسة الأعمال المسانخة لتلك الملكات، وتوضيح هذه الفكرة أكثر في علم الأخلاق.

فهناك روايات تدلّ على أنّ ملكة الخير تنشأ من التعوّد على ممارسة فعل ذلك الخير وتكرار ممارسته، عن رسول الله ﷺ في النبويّ المشهور: «الخير عادة».

وعن الإمام الباقر عليه السلام: «**أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ وَإِنْ قَلَّ**»(١).

---

(١) بحار الأنوار: ٦٨: ٢٢٠، الحديث ٢٥، عن الكافي: ٢: ٨٢، الحديث ٣.

وهناك حديث ربّما دلّ على أنّ المداومة على الخير ربّما أدّت إلى كراهية الشرّ عن رسول الله ﷺ : «**مِنَ الْمُدَاوَمَةِ عَلَى الْخَيْرِ كَرَاهِيَةُ الشَّرِّ**»[1] ، ولكن ربّما كان المراد منه أنّ كراهية الشرّ من أعمال الخير والمداومة عليها. وعلى كلّ حال، ربّما فيه إشارة إلى وجود الارتباط بين فعل الخير كثيراً وكراهية الشرّ.

٣ـ الصحيح في هذا الموضوع هو الأمر بين الأمرين، كما دلّت على هذا المعنى الكثير من الروايات المعتبرة الواردة عن المعصومين عليهم السلام، فإنّ كلمة الله ولطفه تعلّقت بأن يصل الإنسان لكماله وسعادته في الدنيا والآخرة باختياره، ليتميّز بذلك عن سائر المخلوقات بالاختيار، فخلافته له تعالى تستوجب هذه الحركة الاختياريّة، حيث تتمثّل فيه صفاته تعالى بصورة مصغّرة محدودة متناهية، وسعادته وكماله يتوقّان على مسيرته الاختياريّة.

والفرق بين الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة؛ «أنّ الإرادة التكوينيّة: هي إرادة الشخص صدور الفعل عن نفسه من دون تخلّل إرادة غيره في صدوره، كما في إرادة الله تعالى خلق العالم وإيجاد الأرض والسماء، وكإرادة الإنسان لأكله وشربه وصلاته وصيامه.

وأنّ الإرادة التشريعيّة: وهي إرادة الشخص دور الفعل من غيره بإرادته واختياره، كما في إرادة الله تعالى صدور العبادات والواجبات من عبادة باختيارهم وإرادتهم لا مجرّد حصولها بأعضائهم وصدورها بأبدانهم بدون تخلّل القصد منهم، وكما في إرادتك صدور الفعل من ابنك وخادمك لا إجبار منك وإلجاء»[2].

إذن الفرق الرئيس بينهما هو توسّط إرادة اختياريّة بين المريد وتحقّق الفعل المراد، وعدم توسّطها، فإذا توسّطت إرادة الغير بينهما كانت تشريعيّة، وإلّا فهي

---

(١) بحار الأنوار: ١: ١١٧، الحديث ١١، عن تحف العقول: ١٥.

(٢) اصطلاحات الأُصول: ٢٩.

تكوينيّة ، لذلك يمكن أن يتخلّف المراد عن الإرادة في التشريعيّة في حالة عصيان الغير للتشريع وعدم امتثاله وعدم إرادته الفعل ، وعدم تخلّفها في التكوينيّة ، وفي الحقيقة أنّه في كلتا الإرادتين لا يتخلّف المراد عن الإرادة ، وإنّما الاختلاف في متعلّقها ، فإحداهما تتعلّق الإرادة في الفعل الخارجيّ ، والأُخرى في التشريع .

فلله تعالى إرادة تكوينيّة تتعلّق بأفعاله التكوينيّة لأنّها تعني صدور الفعل من نفسه بدون أن تتوسّط إرادة غيره في الفعل ، والإرادة التكوينيّة لله في موردنا تعني أنّه تعالى أعطى للعبد القوّة والروح والحياة والإرادة والعقل والاختيار ليقوى بها على امتثال التعاليم والتكاليف الإلـهيّة والأُصول لهدايته باختياره ، ولكن من مستلزمات اختياريّته قدرته على الشرّ ، فاختيار العبد للخير والشرّ ناشئ من اختيار العبد نفسه بمدد تلك القوى التي خلقها تعالى وأودعها فيه .

فالإرادة التكوينيّة تعلّقت بإيجاد الأشياء ، أي بعالم التكوين والإيجاد الخارجيّ ، وهي لا تتخلّف عن إرادته ؛ لأنّها قد تحقّقت فعلاً في خلق وإيجاد تلك القوى التكوينيّة والبشريّة .

ولله تعالى إرادة تشريعيّة ، وهي تلك الإرادة التي تتعلّق بفعل الغير ، ولكن بتوسّط إرادة الغير ، وهي في الحقيقة تعني إرادة التشريع ، وبيان طرف الهداية والتكامل والسعادة للبشر ، وإنشاء الأحكام التكليفيّة والوضعيّة ، وتبليغها وبيانها للناس لتصدر منهم الأفعال باختيارهم بمقتضى ما ذكرناه من أنّ مقتضى حكمة الله تعالى صدورها باختيار البشر .

فالإرادة التشريعيّة إرادة حقيقيّة متعلّقة بالتشريع ، ولا يتخلّف مراده عن إرادته الحقيقيّة ؛ إذ تحقّق التشريع فعلاً منه تعالى ، ووضّح طرق الصلاح والانحراف ليأخذ الإنسان باختياره بطريق الصلاح ويتجنّب طرق الضلال .

إذن ففي كليهما ـ الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة ـ لا يتخلّف المراد عنها ، ولكن الفرق في المتعلّق والمراد ، فإن كان الفعل التكوينيّ فهي تكوينيّة ، وإن كان التشريع

فهي تشريعيّة، كما أشار لهذا المعنى أُستاذنا الجليل في الأُصول العامّة للفقه المقارن: «وهي ـ أي التكوينيّة والتشريعيّة ـ وإن كانت من حيث استحالة تخلّف المراد عنها واحدة، إلّا أنّها تختلف بالنسبة إلى المتعلّق، فإن كان متعلّقها خصوص الأُمور الواقعيّة في أفعال المكلّفين وغيرها سمّيت تكوينيّة وإن كان متعلّقها الأُمور المجعولة على أفعال المكلّفين من قِبل المشرّع سمّيت إرادة تشريعيّة»(١).

إذن فالفعل مستند للعبد بالمباشرة؛ لأنّه صادر عن إرادته واختياره، ومستند لله تعالى باعتبار استناده لتلك القوى التي أودعها الله في الإنسان، وقد ذكرنا أنّ وجود الإنسان وحياته وقواه الوجوديّة المؤثّرة في الأفعال مرتبطة دائماً بالله، لو انقطع عنها لحظة انعدم الإنسان وانعدمت قواه، فهو على الدوام محتاج لمدد الله تعالى وإفاضته، ولكن يمكن نسبة الخير لله تعالى لأنّه بيّن للإنسان طريق الخير بإرادته التشريعيّة ودعاه إليها، وأمّا الشرّ فلم يدعه إليه، وإن كان الإنسان متمكّناً منه بمقتضى مسيرته الاختياريّة، ونسبة الفعل إنّما ينسب إمّا للمباشر نفسه أو لمن هدى المباشر إليه، لذلك يمكن نسبة الخير إليه تعالى باعتبار هدايته وللعبد لأنّه المباشر باختياره.

ومن الواضح أنّ الله تعالى لا يخلق في عالم التكوين إلّا ما علم فيه المصلحة أو الخير المحض أو الغالب للبشر؛ لأنّه غنيّ عن العالمين، وليس في الإمكان أبدع ممّا كان، ولا يشرع للعبد إلّا ما علم فيه المصلحة والخير للعبد، ولا ينهى إلّا عمّا علم فيه المفسدة له، فالعلم من قبيل العلّة الغائيّة، والملاك للإرادة التكوينيّة والتشريعيّة.

ومن الجدير أنّ نذكر رأي أُستاذنا الجليل المذكور في التقريرات، حيث رأيت من الأفضل إعادته مع توضيح أكثر؛ لأنّه يدلّ على توجّهه للجذور العلميّة التي ذكرناها،

(١) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ١٤٩.

مع اقترابه أكثر للفهم العرفيّ والوجدانيّ :

«إنّ الأمر بين الأمرين هو الواقع الوجدانيّ الذي يصدر عنه كلّ الناس ، بحيث يكون واقعاً بديهيّاً ، والذي ينبغي دراسته أنّ هذا الكائن الإنسانيّ الحيّ ، هل هو مجبور في الخارج أو لا ، لا أنّه ماذا ينبغي أن يكون ، والذي ندّعيه ونفرضه هو الواقع الراهن الذي يصدر عنه الناس كلّهم ، وهو الذي يحكم به الوجدان لو رجعنا إليه ، فنظريّة الأمر بين الأمرين هي مقتضى الأصل والقواعد ، وذلك للصدور التلقائيّ عنها وإن لم يشعر بها ولم يلتفت إليها تفصيلاً ، ولكن الناس يجرون عليها ويؤمنون بها ارتكازاً ، فنرى أنّ كلّ أُمّة ، بدائيّة أو متحضّرة ، تشعر تلقائيّاً بأنّه على عاتقها مسؤوليّة بالنسبة لشيءٍ معيّن ، أو شخص بارز معروف ، والمسؤوليّة بلا حرّيّة إرادة لا تسمّى مسؤوليّة ، بل حتّى الجمادات قد يجعل الإنسان مسؤوليّة على عاتقها ، ويراها الناس مسؤولة ، فترى الطفل يضرب الجدار أو الخشبة لأنّها آذته ، فلا بدّ أن يرى أنّها مسؤولة ، وهذه هي نظرية (الاستحياء) أي خلع الحياة على الجماد ، ولا معنى للمسؤوليّة ما لم تكن حرّيّة إرادة واختيار ، فالناس كلّهم يؤاخذ بعضهم بعضاً ، ولا مؤاخذة إلّا مع الاختيار.

ولكن يبقى التساؤل : هل إنّه مالك للقدرة بنفسه بنحو يكون بإمكانه الخروج عن جميع القوانين والقوى الطبيعيّة ؟

الحقّ أنّه ليس له كذلك ، فإنّ القبيح لا يتمكّن من التخلّص من قبحه ، وكونه في الزمان أو الساعة الفلانيّة لا يمكنه التخلّي عنه ، وهكذا الكثير من الأُمور لا يمكنه الخروج عنها ، بل إنّه خاضع لها قهراً دون أن يمكنه التصرّف فيها أو تغييرها أو الخروج عنها اختياراً ، ولكن كلّ هذا بنفس الوقت لا تكون هذه القوى والقوانين على وجه تسلبه الاختيار وحرّيّة التصرّف بكاملها ، وهذا ما ندّعيه من أنّ نظريّة الأمر بين الأمرين هي الواقع المعاش ، فله حرّيّة الاختيار والتصرّف ولكن في حدود تلك القوانين والقوى الطبيعيّة القهريّة المتحكّمة فيه ، ولعلّ أقرب مثال له أنّ الإنسان

كالطائر في القفص ، يملك الاختيار في التنقّل من موضع لآخر في حدود القفص ، ولكنّه لا يمكنه الخروج منه ليتصرّف بحرّيّة في غير القفص ، ولكن لم يحصر في زاوية معيّنة من القفص بحيث تمنعه من التحرّك والانتقال في نفس القفص .

وعلى كلّ حال ، فالوجدان يحكم بأنّ الإنسان ليس حاله كحال اليد المرتعشة التي لا تملك أي اختيار أو حرّيّة في التصرّف ، كما أنّه ليس بمالك لجميع تصرّفاته على نحو الاستقلال بحيث لا تكون هناك قوّة يخضع لها ، وهو ما قلناه من الأمر بين الأمرين .

فإذا عرفت أنّ الواقع الذي يصدر عنه الناس هو نظريّة الأمر بين الأمرين ، فهو إذن يشكّل الواقع البديهيّ ، فكلّ ما يصدر خلافه وإن كان على نحو لا يمكن دفعه أو يملك برهاناً ظاهريّاً فهو شبهة مقابل بديهة » .

الملحق الخامس

حول قاعدة السنخيّة بين العلّة والمعلول وقاعدة الواحد

بحث علماؤنا فكرة السنخيّة بين العلّة والمعلول، وقاعدة الواحد (الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد)، وغيرهما من الآراء الفلسفيّة بين مؤيّد وناقد لها.

ومدرسة التفكيك تذهب إلى تفكيك النصوص الإسلاميّة من الآيات والأحاديث الشريفة في رؤيتها وآرائها حول الكثير من المفاهيم، عن الرؤية والآراء الفلسفيّة أو العلوم البشريّة، حيث إنّ البعض يحاول فرض معطيات الفلسفة أو بعض العلوم البشريّة على النصوص، وتفسيرها حسب تلك المعطيات، مع أنّ هذه الآراء والمعطيات لا يعلم مدى صحّتها، وخاصّة لو كانت ظنّيّة، وعلى تقدير صحّتها فلها مجالاتها وموضوعاتها.

وذلك لأنّ بعض الآراء الفلسفيّة موروثة من الفلسفة اليونانيّة، ولا يعلم مدى صحّتها، ومدى مطابقتها للواقع، أو أنّها ليست قضايا بديهيّة أو ضروريّة، كما ربّما يدّعي أصحابها بأنّها قضايا تعبّر عن الواقع، وعن حقائق خارجيّة، وأنّ الفلسفة تشتمل على القوانين الواقعيّة الحاكمة على عالم التكوين والوجود الخارجيّ.

ولكن هذه الآراء والتصوّرات لا يعلم مدى صحّتها، فربّما كانت الآراء الفلسفيّة تصوّرات الباحثين والفلاسفة عن الواقع الخارجيّ وقوانينه، قد تكون مصيبة

وقد تكون مخطئة، وربّما الواقع وقوانينه غير ما تصوّروه، وممّا يدلّ على ذلك اختلاف الفلاسفة أنفسهم في بعض الآراء الفلسفيّة، فمثلاً: يذهب بعضهم لأصالة الوجود، وبعضهم لأصالة الماهيّة، فما هو الواقع الخارجيّ؟

وللإسلام والنصوص الإسلاميّة رؤيتها المعيّنة الكثير من القضايا والموضوعات في مختلف المالات، وخاصّة في المسائل العقائديّة، ووجود الله وصفاته، والمعاد، والنبوّة، وغيرها، ولا بدّ من التعرّف على الرؤية الإسلاميّة فيها، ولا مبرّر لفرض الآراء الأُخرى على النصوص.

وهذا الرأي وإن كان فيه جانب من الصحّة، ولكن لا يصحّ رفض البحوث والجهود الفلسفيّة وآرائها ومعطياتها جميعاً.

فإنّ الآراء والبحوث الفلسفيّة أو المنطقيّة ليست جميعها موروثة من الثقافة اليونانيّة، بل إنّ بعضها من نتاج وإبداع جهود المسلمين أنفسهم، وجدت بعد المرحلة اليونانيّة، وربّما استندوا في بعض الآراء واعتمدوا على بعض الآيات والأحاديث الشريفة الظاهرة فيما ادّعوه وتوصّلوا إليه.

كما أنّ بعض القواعد المنطقيّة أو الفلسفيّة من القضايا والمبادئ البديهيّة أو اليقينيّة والوجدانيّة، العقليّة والعقلائيّة، كمبدأ العلّيّة واستحالة اجتماع النقيضين أو الضدّين وأمثالها.

وكذلك لا يمكن التنكّر للجهود العلميّة البشريّة حتّى من غير المسلمين في مختلف المجالات، ولكن بما لا يخالف الثوابت الإسلاميّة، والاستفادة الفاعلة منها في معالجة الحاجات والمشاكل العلميّة والإنسانيّة، أو في إثراء أو دعم الفكر الإسلاميّ وثوابته، كما هي سيرة علمائنا عبر التاريخ، حيث استفادوا من تجارب الآخرين وعلومهم في مختلف المجالات في اللغة والنحو والبلاغة والمنطق، ولا زالوا يواصلون الاستفادة منها، كما اعتمد البعض على النظريّة الاستقرائيّة أو حساب الاحتمالات المعاصرة في مختلف البحوث، ولكن مع

التنبيه على سلبيّاتها فيما لو كانت مخالفة للثوابت الإسلاميّة، أو تقييمها وتطويرها علميّاً وفكريّاً.

وفي الكثير من هذه البحوث والآراء البشريّة ومعطياتها ما يمكن من خلالها دعم الثوابت الإسلاميّة، أو مناقشة بعض الشبهات والتيّارات الفكريّة المنحرفة إسلاميّاً، غربيّة أو شرقيّة، لذلك تصدّى أمثال السيّد الطباطبائيّ والشيخ المطهّريّ والسيّد الصدر ﵏ وأمثالهم لمناقشة بعض التيّارات الفكريّة المنحرفة، أو لدعم الثوابت، مستفيدين من هذه البحوث، وإن كانت هناك بعض الإشكالات على بعض هذه الآراء تسبّبت من الاعتماد الكبير على البحوث الفلسفيّة، كما أشار لها بعض الباحثين.

ولكن لا شكّ بأنّ لبعض الآراء والإشكالات على البحوث والآراء الفلسفيّة اعتبارها وإيجابيّاتها، وأنّ للإسلام ونصوصه الرؤية الإسلاميّة المعيّنة لبعض المفاهيم والموضوعات العقائديّة وغيرها، ولا بدّ من التدبّر فيها والتعرّف عليها، وإن أمكن الاستفادة من تجارب الآخرين، والعلوم البشريّة بما لا يخالف الثوابت الإسلاميّة، وبما لا يخالف النظرة الموضوعيّة الأصليّة للتعرّف على رأي الإسلام في مختلف القضايا.

ونشير لبعض الإشكالات على بعض البحوث والآراء الفلسفيّة:

منها: إشكالهم على مبدأ السنخيّة بين الخالق والمخلوق، فإنّ العلاقة بينهما ليست من قبيل النسبة بين (العلّة) و(المعلول) كما تتصوّره الفلسفة؛ وذلك لأنّه تترتّب على ذلك بعض الآثار غير الصحيحة، فإنّ هذه النسبة يترتّب عليها (السنخيّة) بين العلّة والمعلول، أو بين الخالق والمخلوق، في الوجود والصفات مع اختلاف المرتبة، كما تدّعيه الفلسفة، مع أنّ الكثير من الآيات والأحاديث الشريفة تؤكّد على المغايرة بين الخالق والمخلوقات في الذات والصفات.

من الآيات الدالّة على المغايرة قوله تعالى: ﴿**لَا شَرِيكَ لَهُ**﴾[١]، وقال أمير المؤمنين عليه السلام في دعاء الصباح: «**وَتَنَزَّهَ عَنْ مُجانَسَةِ مَخْلُوقاتِهِ**»[٢]، وقال الإمام الرضا عليه السلام حول معرفة الله: «**وَلَا مَعْرِفَةَ إلّا بِالْإِخْلَاصِ، وَلَا إِخْلَاصَ مَعَ التَّشْبِيهِ**»، فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع عن صانعه[٣].

كما أنّ العلّيّة تقتضي أن يكون المعلول (متولّداً) من العلّة، مع أنّ النصوص الإسلاميّة تنفي التوليد، وأنّ المخلوق ليس متولّداً من الخالق.

ويترتّب على ذلك أنّه ليست الإضافة بين الخالق والمخلوق (إضافة إشراقيّة) كما تدّعيه الفلسفة، وإنّما هي من (الإضافة الإبداعيّة) بمعنى أنّ الخالق قد أبدع وأوجد المخلوقات من العدم دون أن تكون إشراقة أو متولّدة من الخالق.

بالإضافة إلى أنّ العلّيّة تقتضي (وجوب) صدور الفعل من الفاعل، وصدور المعلول بصورة واجبة من المعلول، وهذا الوجوب ينفي اختياريّة الخالق؛ لأنّ المخلوق يصدر من الخالق باختياريّته.

وربّما من آثار القول بالعلّيّة القول (بقِدم العالم)؛ لأنّ المعلول متزامن مع العلّة، لا يختلف ولا يتخلّف عنها، مع أنّ بعض النصوص تنفي قِدم العالم وأزليّته.

كما أنّهم أشكلوا على (الوجود الرابط)، وأنّ وجود المخلوقات بالنسبة للخالق تعالى من نوع (الوجود الرابط).

وسنذكر بعض إشكالاتهم على الآراء الفلسفيّة.

ولكن أنصار الفلسفة حاولوا الجواب عن هذه الإشكالات الموجّهة لهم، فقد

---

(١) الأنعام ٦: ١٦٣.

(٢) التوحيد: ٤٠.

(٣) الفصول المهمّة في أصول الأئمّة: ١: ٢٠٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ١٥٣، وغيرها.

فسّروا (السنخيّة والعلّيّة ، والنسبة بين الخالق والمخلوق) بتفسيرات لا تترتّب عليها هذه الإشكالات.

ففسّرت (العلّيّة) بالتوقّف ، ولا شكّ بتوقّف وجود المخلوق وبقائه على الخالق ، وأنّ العلّيّة لا تقتضي التوليد ، وإنّما تقتضي خلق المخلوق من العدم ، واحتياجه في حدوثه وبقائه وقواه للخالق ، وهذا هو معنى الوجود الرابط والإضافة الإشراقيّة.

والخالق تعالى خلق مخلوقاته بإرادته واختياره ، فهو فاعل مختار ، وعلّيّته لا تنافي اختياريّته.

بالإضافة إلى أنّه لا شكّ بأنّ الخالق يختلف في وجوده وصفاته من حيث المرتبة والشدّة عن وجود المخلوق وصفاته ، فإنّ وجود الخالق غير محدود وغير متناهٍ وذاتيّ ، بينما وجود المخلوق محدود متناه مكتسب من الخالق ، وهذا يكفي في المغايرة بينهما وإن اشتركا في مفهوم الوجود والصفات ، ولكنّهما يختلفان مصداقيّاً.

وهذه الإشكالات وأجوبتها وتقويمها ، ومدى صحّة الإشكالات وتقويمها تحتاج إلى دراسة موسّعة لا يتّسع لها هذا الموجز.

ولكن نشير هنا إلى بعض الإشكالات على مبدأ السنخيّة بين الخالق والمخلوق ، سواء في الوجود والصفات ، ومن فروع قاعدة السنخيّة قاعدة الواحد ، وهذه الإشكالات أشكلها السيّد عليّ البهبهانيّ :

الإشكال الأوّل : إنّ السنخيّة متقوّمة بالمماثلة والمشابهة ، والله تعالى لا شبيه له ولا مثيل ولا نظير ولا حدّ ، ولذا فهي محالة في حقّه تعالى.

الإشكال الثاني : وحدته تعالى ليست من سنخ وحدة سائر الموجودات ، فوحدته ليست من باب الأعداد ، فهو لا يثنّى ولا يمكن أن يكون له ثانٍ ، فلا شبيه له ولا نظير ، فأيّ تسانخ بينه تعالى وبين سائر الموجودات بعد عدم إمكان التشبيه والمثيل له؟ وقد ذكرنا في علم الكلام أنّ وحدته حقيقيّة وليست عدديّة.

الإشكال الثالث: إنّ جميع ما عداه من الموجودات فهو مركّب ولا يوجد موجود له الوحدة الحقيقيّة إلّا الله جلّ وعلا، فأيّ سنخيّة بينه، وهو لا تركيب فيه لا عقلاً ولا وهماً ولا خارجاً، وبين سائر الموجودات وهي مركّبة ؟

الإشكال الرابع: إنّه لو صحّت المسانخة بين العلّة والمعلول فموردها العلّة الموجبة، لا الفاعل المختار، والله سبحانه وتعالى فاعل مختار[1].

وما يمكن أن يلاحظ على هذه الإشكالات: أنّهم استدلّوا على لزوم السنخيّة بين العلّة والمعلول، بالإضافة إلى أنّه مبدأ بديهيّ أنّه لو لم نقل به للزم أن يؤثّر كلّ شيء في كلّ شيء، فتؤثّر النار ـ مثلاً ـ في إيجاد الرطوبة.

ولكن وكما ذكره السيّد البهبهانيّ أنّ مثل هذه السنخيّة وآثارها إنّما تعتبر في العلّة الموجبة غير الاختياريّة كالنار بالنسبة للحرارة، بأن يتولّد المعلول من العلّة، ولا تشمل الفاعل المختار، وخاصّة لو كانت قدرته وصفاته لا متناهية، فهو قادر على خلق كلّ شيء ممكن وإن لم يكن من سنخه، وإلّا لو قلنا بعدم قدرته على ذلك فيلزم نسبة النقص إليه، لذلك كانت إضافته للمخلوقات إبداعيّة لا إشراقيّة.

ومن هنا فهذه القاعدة (فاقد الشيء لا يعطيه) غير صادقة على نسبة الخالق تعالى لمخلوقاته، وإنّما يلزم قدرته على الخلق، وهو بلا شكّ قادر عليه.

ولكن ـ وكما ذكرنا ـ إنّنا لا يمكننا إنكار التوقّف والعلّيّة بمعناها العامّ، التي تعني التوقّف، ولا شكّ بتوقّف وجود المخلوق في حدوثه وبقائه على الخالق بالنحو الذي لا تترتّب عليها بعض اللوازم غير الصحيحة التي تترتّب على العلّة الموجبة.

ويضاف لما ذكره السيّد البهبهانيّ إشكال تؤكّد عليه مدرسة التفكيك على الاشتراك المعنويّ، أو السنخيّة بين الخالق والمخلوق في الوجود والصفات،

---

(١) شرح حال وأفكار وآثار آية الله البهبهانيّ للشيخ عليّ الدوانيّ (بالفارسيّة): ٢٤٩.

أنّ الآيات والروايات الشريفة الكثيرة تدلّ وتؤكّد على المغايرة، بل المباينة تماماً بين الخالق والمخلوق، ولو قلنا بالاشتراك والسنخيّة وإن اختلفت المرتبة لزم التسانخ وعدم المباينة.

إلّا أن يقال: إنّ التعدّد خارجاً بين الخالق والمخلوق مع اختلاف المرتبة، وأنّ وجوده تعالى مستقلّ وبالذات، وغير محدود، كلّها تكفي في صدق المغايرة.

وقد ذكرنا أنّ من فروع قاعدة السنخيّة قاعدة الواحد، أي السنخيّة في الوحدة بين العلّة والمعلول، وأنّ الواحد ـ أي العلّة الواحدة ـ لا يصدر منها إلّا الواحد، أي المعلول الواحد، أو أنّ المعلول الواحد لا يصدر إلّا من علّة واحدة، وقد ذكر بعض العلماء إشكالات على قاعدة الواحد في نفسها، أو في مجال تطبيقها على الخالق والمخلوقات نشير لبعضها:

الإشكال الأوّل: إنّ قاعدة الواحد لا تجري في الفاعل الإراديّ، الذي له إرادة واختيار. قال السيّد الخوئيّ في كتاب المحاضرات[١]: «إنّ البرهان المزبور ـ قاعدة الواحد ـ وان سلّم في العلل الطبيعيّة لا في الفواعل الإراديّة».

وقال في كتاب مصابيح الأُصول: «إنّ قاعدة صدور الواحد عن الواحد وإن كانت مسلّمة بالإضافة إلى الفاعل بالاضطرار دون الفاعل بالاختيار»[٢].

فمجال هذه القاعدة العلّة الموجبة أو الفاعل الطبيعيّ، كالنار بالنسبة للحرارة، حيث تعتبر السنخيّة فيها بين العلّة والمعلول في الوجود والصفات، ومنها الوحدة، وأمّا في الفاعل المختار فالإنسان ـ وهو فاعل إراديّ ـ يملك إرادة واختياراً قد تصدر منه أفعال متغايرة ومتضادّة ولا جامع بينها، وخاصّة لو كانت للفاعل المختار قدرة غير محدود كالواجب تعالى، فلا تشمله هذه القاعدة، ولا تعتبر السنخيّة مع

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه: ١: ٢٠.

(٢) مصابيح الأُصول: ١: ١٤.

معلوله، بل تكفي القدرة على الخلق والإيجاد.

الإشكال الثاني: إنّ هذه القاعدة لا تجري في الواجب تعالى بصورة خاصّة؛ لأنّه تعالى جامع للصفات الكماليّة، ومن الكمالات إمكان صدور المتعدّد منه، وإلّا لو لم يمكن أن يصدر منه إلّا الواحد فربما استلزم نسبة النقص إليه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

وقد أشار الشيخ الخاقانيّ في كتاب المحاكمات إلى الإشكالين الأوّل والثاني بقوله: «وقد بيّنّا في محلّه أنّ وحدة المعلول التي يستكشف منها وحدة العلّة، وأنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد إنّما يجري في العلل الطبيعيّة إن تمّ هذا البرهان فيها، وأنّ في العلل الطبيعيّة يكون الواحد من غير تكثّر ولا تعدّد يستند إلى الواحد الذي لا تعدّد فيه ولا تكثّر، والبرهان المذكور لا يجري على ما بيّنّاه في محلّه في المجرّدات وفي ذات الحقّ تعالى، فضلاً عن الطبيعيّات، لوضوح أنّه ليست العلل الطبيعيّة واحدة من جميع الجهات، حيث بيّنّا أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد مبني على وحدة الوجود والموجود أنّه بعين الوحدة والكثرة، وأمّا بناءً على تعدّد الوجود والموجود، وأنّ من كمال العلّة وتتميمها هو التأثير في المتعدّد، وأنّه لمّا قاسوا الواجب تعالى بالعلّة الطبيعيّة، وأنّه لا بدّ من السنخيّة بين العلّة والمعلول والتزموا باستكشاف وحدة العلّة من وحدة المعلول وبالعكس، والإحاطة بمعرفة العلّة على الوجه الأتمّ، فكيف جزموا أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، بل يجوز أنّ الواحد الحقيقيّ يصدر منه الكثير»[(١)].

الإشكال الثالث: إنّما تجري هذه القاعدة في الفاعل الطبيعيّ إذا كان واحداً حقيقيّاً بسيطاً من جميع الجهات بالمعنى الفلسفيّ ليس فيه جهة كثرة لا بنحو المركّب بأن يكون له أجزاء، ولا بنحو الكلّيّ بأن يكون له أفراد ومصاديق خارجيّة،

---

(١) المحاكمات بين الكفاية والأعلام الثلاثة: ١: ٤٩.

والمفروض أنّه لا يوجد مثل هذا الواحد الطبيعيّ في عالم الطبيعة، بأن يكون بسيطاً من جميع الجهات خارجاً؛ لأنّ كلّ فاعل أو معلول طبيعيّ مركّب له أجزاء، أو كلّيّ له أفراد ومصاديق، فيمكن أن يصدر من كلّ جزء أو مصداق معلول غير ما يصدر من الآخر، بينما مجال القاعدة الواحد البسيط الحقيقيّ البحت الخارجيّ من جميع الجهات.

الإشكال الرابع: حتّى في الفاعل الطبيعيّ فإنّنا نلاحظ خارجاً وبالوجدان صدور معلول واحد من علل متعدّدة متغايرة من مقولات متعدّدة وأجناس عالية، والمفروض -وكما ذكره- ليس بين المقولات والأجناس العلّيّة جامع ذاتيّ حقيقيّ ليكون هو العلّة لصدور المعلول الواحد، فنلاحظ -مثلاً- صدور الحرارة من النار والشمس والكهرباء، أو نلاحظ صدور حرارة البدن من الركض والحمّى والغضب والشهوة والخجل، وهذه العلل مقولات مختلفة ولا جامع حقيقيّ بينها، فصدر معلول واحد من علل متعدّدة متباينة.

الإشكال الخامس: ما يلاحظ في الواقع الخارجيّ بالوجدان من وجود الكثرة والمخلوقات المتغايرة، مع الاعتراف بأنّ الفاعل الحقيقيّ وعلّة العلل هو الله تعالى، وكلّ فاعل غيره، فهو فاعل بمدده ومعونته، فكيف أمكن للمعلولات خلق الكثرة، ولا يمكن لخالقها وواهب القدرة لها، إلّا يلزم من ذلك نسبة النقص إليه، فما نلاحظه من كثرة في الخارج لا بدّ لها من علّة، فإن كان هو الله فتبطل قاعدة الواحد، وإن كان غيره لم يكن الله علّة العلل، وكانت هناك علل غيره وهو باطل.

بالإضافة إلى عدم التزامهم بهذه القاعدة، فإنّ ما يترتّب عليها أن لا يصدر من الواحد كالخالق إلّا واحد، مع أنّهم يقولون إنّ الصادر الأوّل من الخالق سبحانه وتعالى، وهو العقل الأوّل، مشتمل على جهتين، فإن كانت الجهة الثانية صادرة من الخالق لزم تعدّد الجهة في ذات الخالق، ليمكن صدور تعدّد الجهة منه في

العقل الأوّل حسب قاعدة الواحد، وهم لا يقولون بذلك، وأمّا إذا لم تكن صادرة عنه فيلزم صدورها من العدم، وصدور الوجود من العدم محال.

وقد أجاب بعض أنصار الفلسفة عن هذه الإشكالات على قاعدة السنخيّة وقاعدة الواحد بأجوبة متعدّدة، وذكروا بأنّ قاعدة الواحد قاعدة عقليّة قام عليها البرهان القطعيّ؛ لأنّها مقتضى السنخيّة بين العلّة والمعلول ولا تقبل التخصيص، ومن أشكل عليها في مجالها الصحيح ربّما لم يستوعب تمام هذه القاعدة وشروطها ومجالاتها، وخصائص العلّة البسيطة ومعلولها، فإنّه لو استوعبها فسوف يعترف بها عقليّاً، ولذلك لا يشكل عليها أنّ الواجب تعالى واحد، فلا يصدر منه إلّا الواحد، ولكن عدم قدرته على إيجاد الكثير ممّا يستلزم نسبة العجز أو النقص إليه، وتقييد قدرته اللّا متناهية وغير المحدودة وتحديدها.

ولكن الجواب كما ذكروه أنّ قدرته وإن كانت غير محدودة ولكنّها لا تتعلّق بالمحال، لقصور في القابل لا في الفاعل، وإيجاد الواحد البسيط للكثير محال، كما قام عليه البرهان القطعيّ في قاعدة الواحد فلا تتعلّق به القدرة كما لا يمكن إيجاد الجمع بين الضدّين أو النقيضين لقصور في القابل لا في الفاعل.

وقد أشار لهذا الإشكال وجوابه في نهاية الحكمة(١)، قال: «وقد اعترض عليه ـ أي قاعدة الواحد ـ بالمعارضة، أنّ لازمه عدم قدرة الواجب تعالى على إيجاد أكثر من واحد، وفيه تقييد قدرته، وقد برهن على إطلاق قدرته، وأنّها عين ذاته المتعالية، ويردّه أنّه مستحيل بالبرهان، والقدرة لا تتعلّق بالمحال؛ لأنّه بطلان محض لا شيئيّة له، فالقدرة المطلقة على إطلاقها».

إذن فما يصدر من الواجب تعالى لأنّه واحد بسيط من جميع الجهات لا بدّ أن يكون واحداً بسيطاً، وسموّه بالعقل الأوّل، ولكنّه وجود محتاج مرتبط بوجود

---

(١) نهاية الحكمة: ٢١٥.

الواجب لا استقلاليّة له ، ولأجل هذه الجهات الإمكانيّة فيه كانت له جهات كثرة نشأت منها الكثرة في سائر المخلوقات ، فوجود هذا المعلول الواحد وجود ظلّيّ كالظلّ للشاخص ، لو انقطع مدد الواجب عنه لحظة لانعدم ، وكما أنّ وجوده مرتبط بالواجب تعالى ، وكذلك فعله بينما وجود الواجب مستغنٍ بالذات في وجوده وفعله ، وكما قال السيّد الطباطبائيّ ﷺ[١] : « قد تحقّق في مباحث العلّة والمعلول أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد ، ولمّا كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من كلّ وجه لا تتسرّب إليه جهة كثرة ، لا عقليّة ولا خارجيّة ، واجداً لكلّ كمال وجوديّ وجداناً تفصيليّاً في عين الإجمال ، لا يفيض إلّا وجوداً واحداً بسيطاً له كلّ كمال وجوديّ لمكان المسانخة بين العلّة والمعلول له الفعليّة التامّة من كلّ جهة ، والتنزّه عن القوّة والاستعداد ، غير أنّه وجود ظلّيّ للوجود الواجبيّ فقير إليه متقوّم به غير مستقلّ دونه فيلزمه النقص الذاتيّ والمحدوديّة الإمكانيّة » .

فلأجل السنخيّة بين العلّة والمعلول فالصادر أو العقل الأوّل هو وجود بسيط جامع لجميع الكمالات الوجوديّة للممكنات ، ولكن كلّ ما يصدر من هذا الصادر الأوّل ليس على سبيل الجبر والتفويض ، بل على نحو الأمر بين الأمرين ، فهو وجود ظلّي مفتقر للواجب في وجوده وفعله لا استقلاليّة له ، واستدلّوا بروايات تدلّ على أنّ أوّل ما صدر من الواجب واحد ، ففي بعضها : « أوّل ما خلق الله العقل » ، أو عن الرسول ﷺ : « أوّل ما خلق الله نوري وفيضي » ، وغيرها من الآراء .

إذن فهناك آراء وأدلّة متضاربة حول قاعدة الواحد ، وقد التزم بهذه الآراء باحثون كبار ، وكلّ منهم يناقش الآخر ، واستعراض هذه الآراء وأدلّتها والإشكالات عليها ونقدها وتقييمها يحتاج لدراسة موسّعة لا يتّسع لها هذا المختصر[٢] .

---

(١) نهاية الحكمة : ٣٨١.

(٢) يلاحظ كتاب المنظومة للسبزواريّ في مبحث الإلهيّات بالمعنى الأخصّ (غرر في »

» أنّ ما صدر عنه تعالى إنّما صدر بالترتيب) ، ونهاية الحكمة في المرحلة الثامنة مبحث العلّة والمعلول ، الفصل الرابع في أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ، وفي المرحلة الثانية عشرة حول واجب الوجود ، والفصل العاشر في العالم العقليّ ونظامه وكيفيّة حصول الكثرة فيه .

مَصادِرُ الكِتابِ

١ ـ أجود التقريرات (تقرير بحث النائينيّ) للخوئيّ (١٣٥٥هـ)**:** الناشر: مصطفويّ ـ قم المقدّسة، ط. الثانية /١٣٦٨ش.

٢ ـ اصطلاحات الأُصول: الشيخ عليّ المشكينيّ: الناشر: دار الهادي عليه‌السلام ـ قم المقدّسة، ط. الخامسة ١٤١٣ق/١٣٧١ش.

٣ ـ الأُصول العامّة للفقه المقارن: السيّد محمّدتقي الحكيم: الناشر: مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام لإحياء التراث ـ قم المقدّسة، ط. الثالثة / ١٩٧٩م.

٤ ـ إقبال الأعمال: السيّد ابن طاووس (٦٦٤هـ): تحقيق: جواد القيّوميّ الاصفهانيّ، الناشر: مكتب الإعلام الإسلاميّ، ط. الأُولى / ١٤١٤هـ.

٥ ـ بحار الأنوار: العلّامة المجلسيّ (١١١١هـ): تحقيق: يحيى العباديّ، الناشر: مؤسّسة الوفاء ـ بيروت، ط. الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٦ ـ بحوث في علم الأُصول (تقرير بحث السيّد محمّدباقر الصدر)**:** للسيّد محمود الهاشميّ (١٤٠٠هـ): الناشر: مؤسّسة دائرة المعارف للفقه الإسلاميّ طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم‌السلام، ط. الثالثة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٧ ـ بدائع الأُصول: الميرزا حبيب الله الرشتيّ (١٣١٢هـ): طهران / ١٣١٣هـ

٨ ـ بدائع الأفكار: الميرزا حبيب الله الرشتيّ (١٣١٢هـ): نشر: مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام لإحياء التراث.

٩ ـ بداية الحكمة: السيّد الطباطبائيّ (١٤٠٢هـ): تحقيق: عبّاس عليّ الزارعيّ السبزواريّ، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة / ١٤١٨هـ.

١٠ ـ تحف العقول عن آل الرسول صلى‌الله‌عليه‌وآله**:** ابن شعبة الحرّانيّ (ق ٤): تصحيح

وتعليق: علي أكبر الغفّاريّ، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة، ط. الثانية ١٤٠٤هـ/١٣٦٣ش.

١١ ـ **تفسير القمّيّ**: عليّ بن إبراهيم القمّي (نحو ٣٢٩هـ): تصحيح وتعليق وتقديم: السيّد طيّب الموسويّ الجزائريّ، الناشر: مكتبة الهدى / ١٣٨٧هـ.

١٢ ـ **تقريرات آية الله المجدّد الشيرازيّ** (٢٣٩٠هـ): الروزدريّ: تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط. الأولى / ١٤٠٩هـ.

١٣ ـ **التوحيد**: الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، تصحيح تعليق: السيّد هاشم الحسينيّ الطهرانيّ، نشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة.

١٤ ـ **حاشية الكفاية**: الشيخ عليّ القوچانيّ (١٣٣٣هـ).

١٥ ـ **حقائق الأُصول**: السيّد محسن الحكيم: (١٣٩٠هـ): الناشر: مكتبة بصيرتي ـ قم المقدّسة، ط. الخامسة / ١٤٠٨هـ.

١٦ ـ **الحكمة المتعالية (الأسفار الأربعة)**: صدرالدين محمّد الشيرازيّ (١٠٥٠هـ): دار إحياء التراث العربيّ ـ بيروت، ط. الثالثة / ١٩٨١م.

١٧ ـ **درر الفوائد**: الشيخ عبدالكريم الحائريّ (١٣٥٥هـ): تعليق: الشيخ الآراكيّ، تحقيق: الشيخ محمّد مؤمن القمّيّ، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة، ط. الخامسة.

١٨ ـ **دلائل الصدق لنهج الحقّ**: الشيخ محمّدحسن المظفّر (١٣٧٥هـ): تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم المقدّسة، ط. الأُولى / ١٤٢٢هـ.

١٩ ـ **شرح التجريد**: علاء الدين عليّ بن محمّد القوشجيّ (٨٧٩هـ): طبعة حجريّة ـ قم المقدّسة / ١٣٠٧هـ.

٢٠ ـ **شرح حال وأفكار وآثار آية الله البهبهانيّ الشيخ عليّ الدوانيّ (فارسيّ)**.

٢١ ـ **شرح المواقف**: عضد الدين الايجيّ (٧٥٦هـ).

٢٢ ـ **عيون أخبار الرضا** عليه السلام: الشيخ الصدوق (٣٨١هـ): تصحيح وتعليق وتقديم: الشيخ حسين الأعلميّ، الناشر: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات ـ بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٢٣ ـ **الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة:** الشيخ محمّد حسين الحائريّ (١٢٥٠هـ): نشر: دار إحياء العلوم الإسلاميّة – قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ.

٢٤ ـ **الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة:** الحرّ العامليّ (١١٠٤هـ): تحقيق وإشراف: محمّد بن محمّد الحسين القائينيّ، الناشر: مؤسّسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، ط. الأولى ١٤١٨ق/١٣٧٦ش.

٢٥ ـ **فوائد الأُصول** (إفادات الميرزا النائينيّ) (١٣٥٥هـ): الشيخ الكاظميّ الخراسانيّ: تحقيق وتعليق: الشيخ آقا ضياء الدين العراقيّ، نشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين – قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ.

٢٦ ـ **القواعد والفوائد:** الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ): تحقيق: السيّد عبدالهادي الحكيم، الناشر: مكتبة المفيد ـ قم المقدّسة.

٢٧ ـ **الكافي:** الشيخ الكلينيّ (٣٢٩هـ): تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفّاريّ، الناشر: دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران، ط. الرابعة / ١٣٦٥ش.

٢٨ ـ **كتاب المكاسب والبيع** (تقرير بحث النائينيّ) للآمليّ (١٣٥٥هـ): الناشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة.

٢٩ ـ **كفاية الأُصول:** الآخوند الخراسانيّ (١٣٢٩هـ): تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم المقدّسة، ط. الأُولى / ١٤٠٩هـ.

٣٠ ـ **محاضرات في أُصول الفقه** (تقرير بحث السيّد الخوئيّ) للفيّاض (١٤١٣هـ): الناشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة، ط. الأُولى / ١٤١٩هـ.

٣١ ـ **المحاكمات بين الكفاية والأعلام الثلاثة.**

٣٢ ـ **المحصّل:** فخر الرازيّ مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، مراجعة وتعليق: عبدالرؤوف سعد.

٣٣ ـ **مصابيح الأُصول:** (تقريرات السيّد الخوئيّ قدس سره) السيّد علاء الدين بحرالعلوم: ط. الأُولى.

٣٤ ـ **مطارح الأنظار:** الشيخ الأنصاريّ (١٢٨١هـ): الطبعة الأُولى.

٣٥ ـ **مقالات الأُصول:** آقا ضياء العراقيّ (١٣٦١هـ): تحقيق: الشيخ محسن العراقيّ

والسيّد منذر الحكيم ، نشر : مجمع الفكر الإسلاميّ ، ط . الأُولى / ١٤١٤هـ.

٣٦ ـ معالم الدين (حجريّة) :

٣٧ ـ منتقى الأُصول (تقرير بحث السيّد محمّد الروحانيّ) لعبدالصاحب الحكيم : مطبعة الهادي ، ط . الثانية / ١٤١٦هـ.

٣٨ ـ منتهى الدراية : السيّد محمّد جعفر الجزائريّ المروّج : الناشر : مؤسّسة دار الكتاب للطباعة والنشر ـ قم المقدّسة ، ط . السادسة / ١٤١٥هـ.

٣٩ ـ المنظومة (الدرّة النجفيّة): السيّد مهدي بحرالعلوم الطباطبائيّ النجفيّ (١٢١٢هـ).

٤٠ ـ المواقف : الايجيّ (٧٥٦هـ) : تحقيق : عبدالرحمن عميرة ، الناشر : دار الجيل ـ بيروت ، ط . الأولى ١٤١٧هـ/١٩٩٧م .

٤١ ـ نقد المحصّل (تخليص المحصّل) **:** المحقّق الطوسيّ، نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ) : دار الأضواء ـ بيروت / ١٤٠٥هـ.

٤٢ ـ النوادر : فضل الله الراونديّ (٥٧١هـ) : تحقيق : سعيد رضا علي عسكريّ ، الناشر : مؤسّسة دار الحديث الثقافيّة ـ قم المقدّسة ، ط . الأُولى .

٤٣ ـ نهاية الحكمة : السيّد الطباطبائيّ (١٤٠٢هـ) : تصحيح وتعليق : الشيخ عبّاس عليّ الزارعيّ السبزواريّ ، الناشر : مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة ، الرابعة عشر / ١٤١٧هـ.

٤٤ ـ نهاية الدراية في شرح الكفاية : الشيخ الاصفهانيّ (١٣٦١هـ) : تحقيق : رمضان قلى‌زاده المازندرانيّ ، الناشر : مكتبة سيّد الشهداء عليه‌السلام ـ قم المقدّسة ، ط . الأُولى / ١٣٧٤ش .

٤٥ ـ نهج البلاغة (مجموع ما اختاره الشريف الرضيّ من كلام أمير المؤمنين عليه‌السلام) : ضبط نصّه وابتكر فهارسه العلميّة : د .صبحي الصالح ، ط . الأُولى ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م .

٤٦ ـ نهاية النهاية في شرح الكفاية : الشيخ عليّ الغرويّ الايروانيّ (١٣٤٥هـ).

٤٧ ـ وقاية الأذهان : الشيخ محمّدرضا النجفيّ الاصفهانيّ (١٣٦٢هـ) : تحقيق ونشر : مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام لإحياء التراث ـ قم المقدّسة ، ط . الأُولى / ١٤١٣هـ.

٤٨ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان : ابن خلكان (٦٨١هـ) : تحقيق : إحسان

عبّاس ، نشر : دار الثقافة ـ بيروت .

٤٩ ـ هداية المسترشدين : الشيخ محمّدتقيّ الرازيّ (١٢٤٨هـ) : نشر : مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة .

٥٠ ـ شرح المواقف : القاضي الجرجانيّ (٨١٦هـ) : مطبعة السعادة ـ القاهرة ، ط . الأُولى ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م .

مُحتَوياتُ الكِتابِ

الطلب والإرادة

ملحقات

الملحق الأوّل

الملحق الثاني

الملحق الثالث

الملحق الرابع

الملحق الخامس